ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

بُرہان

مُرتّبہ

سعید احمد اکبرآبادی

مطبوعات ندوۃ المصنفین دہلی

سنہ ۱۹۳۹ء اسلام میں غلامی کی حقیقت ۔ اسلام کا اقتصادی نظام ۔ قانون شریعت کے نفاذ کا مسئلہ ۔ تعلیمات اسلام اور مسیحی اقوام ۔ سوشلزم کی بنیادی حقیقت ۔

سنہ ۱۹۴۰ء غلامان اسلام ۔ اخلاق و فلسفۂ اخلاق ۔ فہم قرآن ۔ تاریخ ملت حصہ اول "نبی عربی صلعم" ۔ صراط مستقیم (انگریزی)

سنہ ۱۹۴۱ء قصص القرآن جلد اول ۔ وحی الٰہی ۔ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات حصہ اول ۔

سنہ ۱۹۴۲ء قصص القرآن جلد دوم ۔ اسلام کا اقتصادی نظام (طبع دوم بڑی تقطیع مع ضروری اضافات) مسلمانوں کا عروج و زوال ۔ تاریخ ملت حصہ دوم "خلافت راشدہ" ۔

سنہ ۱۹۴۳ء مکمل لغات القرآن مع فہرست الفاظ جلد اول ۔ اسلام کا نظام حکومت ۔ مکمل تاریخ ملت حصہ سوم "خلافت بنی امیہ"

سنہ ۱۹۴۴ء قصص القرآن جلد سوم ۔ لغات القرآن جلد دوم ۔ مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت (کامل)

سنہ ۱۹۴۵ء قصص القرآن جلد چہارم ۔ قرآن اور تصوف ۔ اسلام کا اقتصادی نظام (طبع سوم جس میں غیر معمولی اضافے کیے گئے)

سنہ ۱۹۴۶ء ترجمان السنہ جلد اول ۔ خلاصہ سفرنامہ ابن بطوطہ ۔ جمہوریہ یوگوسلاویہ اور مارشل ٹیٹو ۔

سنہ ۱۹۴۷ء مسلمانوں کا نظم مملکت ۔ مسلمانوں کا عروج و زوال (طبع دوم جس میں سیکڑوں صفحات کا اضافہ کیا گیا ہے اور متعدد ابواب بڑھائے گئے ہیں) لغات القرآن جلد سوم ۔ حضرت شاہ کلیم اللہ دہلویؒ ۔

سنہ ۱۹۴۸ء ترجمان السنہ جلد دوم ۔ تاریخ ملت حصہ چہارم "خلافت ہسپانیہ" ۔ تاریخ ملت حصہ پنجم "خلافت عباسیہ اول"

سنہ ۱۹۴۹ء قرون وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات ۔ حکمائے اسلام کے شاندار کارنامے (کامل) تاریخ ملت حصہ ششم "خلافت عباسیہ دوم" ۔ بصائر ۔

سنہ ۱۹۵۰ء تاریخ ملت حصہ ہفتم "تاریخ مصر و مغرب اقصیٰ" ۔ تدوین قرآن ۔ اسلام کا نظام مساجد ۔ اشاعت اسلام ۔ یعنی دنیا میں اسلام کیونکر پھیلا ۔

سنہ ۱۹۵۱ء لغات القرآن جلد چہارم ۔ عرب اور اسلام ۔ تاریخ ملت حصہ ہشتم "خلافت عثمانیہ" ۔ جارج برنارڈ شا ۔

سنہ ۱۹۵۲ء تاریخ اسلام پر ایک طائرانہ نظر ۔ فلسفہ کیا ہے؟ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد اول (جس کو از سر نو مرتب اور سیکڑوں صفحوں کا اضافہ کیا گیا ہے ۔ کتابت حدیث ۔

سنہ ۱۹۵۳ء تاریخ مشائخ چشت ۔ قرآن اور تعمیر سیرت ۔ مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کا افسانہ ۔

جلد ۷۸ | بابت ماہ محرم الحرام ۱۳۹۷ھ مطابق جنوری ۱۹۷۷ء | شمارہ ۱

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

افسوس ہے بہت دنوں سے جس کا کھٹکا لگا ہوا تھا آخر وہ دن بھی آگیا، یعنی مولانا عبدالماجد صاحب دریابادی نے کم وبیش ۸۵ برس کی عمر میں ایک طویل علالت کے بعد ۶؍ جنوری ۱۹۷۷ء کو اپنے وطن دریاباد میں وفات پائی انا للہ وانا الیہ راجعون مولانا اپنی خصوصیات اور کمالات و اوصاف کے باعث ایک خاص اور نمایاں شخصیت کے مالک تھے، برصغیر ہند وپاک کے علمی اور ادبی اور اسلامی حلقے اُن کو اپنا بزرگ مانتے اور اس لئے ان کا بڑا ادب و احترام کرتے تھے۔ مولانا کی اصل تعلیم انگریزی کی تھی، فلسفہ اور نفسیات اُن کے خاص مضمون تھے۔ لکھنؤ سے بی، اے کیا تھا۔ اس کے بعد کچھ دنوں علی گڑھ میں بھی رہے، لیکن ایم اے نہ کرسکے، یہ وہ زمانہ تھا جب کہ بی اے کی قدر آج کل کے پی ایچ، ڈی سے بھی زیادہ ہوتی تھی اور وہ درحقیقت ان سے زیادہ قابل اور لائق بھی ہوتا۔ مولانا نے باقاعدہ کبھی اور کہیں ملازمت نہیں کی، تعلیم سے فراغت کے بعد کچھ دنوں دارالترجمہ حیدرآباد دکن سے منسلک رہے اور منطق وفلسفہ کی بعض کتابوں کو انگریزی سے اردو میں منتقل کیا، مگر وہاں جی نہ لگا اور وطن چلے آئے یہاں آکر ایسے جمے کہ بڑے بڑے انقلابات آئے، زمین اور آسمان زیر وزبر ہوگئے، مگر مولانا اپنے قصباتی کنج عافیت سے نہ نکلے اور ساری عمر وہیں گذار دی۔

مولانا کی تصنیفی زندگی کا آغازِ ایک فلسفی اور اردو شعر و ادب کے ایک نقاد کی حیثیت سے ہوا، مطالعہ کے دھنی اور رسیا، نظر میں وسعت اور ذہانت و فطانت خداداد، اس زمانہ کے باکمال اربابِ قلم کی معیت و صحبت، پھر سب سے بڑی بات یہ کہ انشاء و تحریر کا ایک منفرد اسلوب، ان سب چیزوں نے مل جل کر عنفوان شباب میں ہی اردو زبان کا ایک ممتاز ادیب اور مصنف بنا دیا،

مولانا نے تذکرہ و سوانح، شعر و ادب، تاریخ و فلسفہ اور اجتماعی مسائل، ان سب پر بہت کچھ لکھا اور اچھے سے اچھا لکھا لیکن آپ کا سب سے بڑا کارنامہ جو بقائے دوام کا ضامن ہے وہ انگریزی اور اردو میں ترجمہ و تفسیر کلام مجید ہے، ابھی عمر کی درمیانی منزل میں ہی تھے کہ آپ کو اپنے پیر و مرشد حضرت مولانا محمد اشرف علی صاحب تھانوی رح کے فیض صحبت و اثر سے قرآن مجید کے ساتھ ایسا شغف و انہماک پیدا ہوا کہ زندگی اس کی خدمت کے لئے وقف کر دی، اگرچہ وہ دوسرے کام بھی کرتے رہے لیکن ان کی حیثیت ضمنی تھی۔ ترجمہ و تفسیر کے سلسلہ میں مولانا نے مسلسل سالہا سال جو محنتِ شاقہ برداشت کی ہے اور جس ذوق و شوق اور انہماک سے یہ عظیم الشان خدمت انجام دی ہے اُس کا اندازہ کتاب دیکھنے سے ہی ہو سکتا ہے، اس ذیل میں مولانا نے عربی اور اردو زبان کی تفاسیر، اور عربی و قرآنی لغات کا مطالعہ تو محنت اور وسعت سے کیا ہی تھا، سب سے بڑی بات یہ ہے کہ چونکہ قرآن مجید میں اہل کتاب اور اُن کی کتابوں کا تذکرہ کثرت سے ہے، پھر امم قدیمہ کے حالات و سوانح بھی جگہ جگہ بیان کئے گئے ہیں اس بنا پر مولانا نے کتب قدیمہ یعنی NEW TESTAMENT اور OLD TESTAMENT کے پرانے اور نئے اڈیشن اور امم سابقہ کی تاریخ پر نہایت مستند اور محققانہ کتابوں کا وہ عظیم ذخیرہ بڑی محنت اور دل کی لگن کے ساتھ کہاں کہاں سے فراہم کیا، اس سلسلہ میں عبرانی زبان

بھی سیکھی، پھر قرآن مجید سے متعلق جو کچھ یورپ میں لکھا گیا تھا اس کی کتابیں بھی برابر بہم پہونچاتے اور بڑے غور و خوض سے ان کا مطالعہ کرتے رہتے تھے۔ علاوہ ازیں فلسفہ اور سائنس کے نئے نئے نظریات و افکار سے بھی واقف رہتے تھے، ان سب چیزوں سے انھوں نے اپنی تفسیر میں کام لیا اور یہی چیز مولانا کی تفسیر کی وہ انفرادی خصوصیت بن گئی جس میں کوئی ان کا سہیم و شریک نہیں ہے، تفسیر ماجدی کے بعد جن حضرات نے قرآن مجید کی تفسیر یا اس کی تفہیم کے سلسلہ میں ان موضوعات پر لکھا ہے اُس میں انھوں نے درحقیقت مولانا کی ہی خوشہ چینی کی ہے، مولانا کے خامۂ زرنگار سے جو مضمون نکل گیا سدا بہار ہو گیا، لیکن علمی، تحقیقی اور ادبی حیثیت سے تفسیر ماجدی مولانا کا وہ عظیم الشان کارنامہ ہے جس کی آب و تاب وقت کے گزرنے کے ساتھ اور بڑھے گی اور آیندہ نسلیں شکر گذاری کے ساتھ انھیں یاد کریں گی۔

مولانا کا سانحۂ وفات علم و ادب کی دنیا کا عظیم حادثہ ہے لیکن مولانا کو ندوۃ المصنفین اور خاص طور پر برہان کے ساتھ جو قلبی لگاؤ اور ندوۃ المصنفین کے ناظم اور برہان کے اڈیٹر کے ساتھ جو غیر معمولی شفقتِ بزرگانہ کا تعلق تھا اُس کی وجہ سے یہ حادثہ خود اپنا ذاتی حادثہ بھی ہے جس کے اثرات بہت دنوں تک محو نہ ہوں گے، مولانا علم و عمل، حق گوئی و صاف بیانی، اخلاق و شمائل اور عادات و خصائل کے اعتبار سے سلف صالحین کا نمونہ تھے، اُن کی وفات ایک دور کا خاتمہ اور مسلمانوں کی تاریخ عصر حاضر کے ایک باب کی انتہا ہے، رحمۂ اللہ رحمۃً واسعۃً۔

دسمبر کا برہان چھپ چھپا کے پریس میں رکھا ہوا تھا کہ اچانک ایک حادثہ پیش آگیا اور برہان پریس سے باہر نہیں آسکا اور اس وقت جبکہ یہ سطور لکھی جارہی ہیں یہی صورت حال قائم ہے، جنوری کا برہان آپ کی خدمت میں پہونچ رہا ہے، دسمبر کا برہان بھی انشاء اللہ جلد ہی روانہ کیا جاسکے گا، طبیعت کے انقباض کے باعث اس مرتبہ سفرنامہ پاکستان نہیں لکھا جاسکا۔ دسمبر کے پرچہ میں یہ قسط موجود ہے وہ شائع ہو جائے تو پھر یہ سلسلہ شروع ہو جائے گا۔

اجتہاد کا تاریخی پس منظر

اجتہاد کی حقیقت

(۳)

جناب مولانا محمد تقی امینی صاحب ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

انفرادی و اجتماعی اجتہاد اجتہاد کو زیادہ محفوظ شکل دینے کے لئے صحابۂ کرام نے اجتماعی اجتہاد کا بھی نظم قائم کیا تھا جس کا نام بعد میں "اجماع" تجویز کیا اس کے لئے قانونی ماہرین کی ایک مجلس قائم تھی اور ارکان میں حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف، حضرت معاذؓ بن جبل، حضرت اُبیؓ بن کعب، حضرت زیدؓ بن ثابت وغیرہ اکابر اصحاب شامل تھے[۱]

ان ابابکرؓ الصدیق کان اذا نزل بہٖ امر یرید فیہ مشاورۃ اھل الرای واھل الفقہ دعا رجالاً من المھاجرین والانصار دعا عمر وعثمان وعلیا وعبدالرحمٰن	ابوبکرؓ کو جب کوئی معاملہ پیش آتا جس میں اہل رائے واہل فقہ کے مشورہ کی ضرورت ہوتی تو وہ مہاجرین وانصار کے کچھ لوگوں کو بلاتے مثلاً حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبدالرحمٰنؓ

---

[۱] کنزالعمال ج ۳ کتاب الخلافۃ مع الامارۃ من قسم الافعال ص ۱۳۴

بن عوف و معاذ بن جبل و ابی بن کعب و زید بن ثابت [۱]	بن عوف، حضرت معاذؓ بن جبل، حضرت ابیؓ بن کعب، حضرت زیدؓ بن ثابت۔

نو پیدا شدہ مسائل جن میں مشورہ و اجتہاد کی ضرورت ہوتی تھی ان کا "صوافی الامر" نام رکھا گیا تھا۔

کان اذا جاء الشیئ من القضاء لیس فی الکتاب ولا فی السنة سمی صوافی الامر [۲]	کوئی ایسے فیصلہ کی بات جس کا ذکر کتاب و سنت میں نہ ہو اس کا "صوافی الامر" نام رکھا جاتا تھا۔

"صوافی" اس زمین کو کہتے ہیں جس کو بادشاہ صرف خاص کے لئے مخصوص کر لیتا تھا یہ مسائل چونکہ خلافت کی قائم کردہ مجلس سے متعلق ہوتے تھے عام لوگوں کو دخل دینے کا اختیار نہ تھا اس بناء پر گویا خلافت کے لئے مخصوص تھے۔

انفرادی و اجتماعی اجتہاد کی جو بھی شکل ہوتی رسول اللہ کے اجتہاد کی مذکورہ تین شکلوں سے خارج نہ ہوتی تھی جیسا کہ درج ذیل مثالوں سے ظاہر ہے۔

اجتہاد توضیحی کی مثال

(۱) اجتہاد توضیحی کی مثال جس میں متعلقہ آیت و حدیث کے معنی و مفہوم متعین کر کے مسئلہ حل کیا گیا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اجتماعی زندگی میں صحابۂ کرام کو غالباً سب سے اہم مسئلہ زمین کی تنظیم و تقسیم کا پیش آیا چنانچہ عراق و شام فتح ہونے کے بعد زمین کی تنظیم و تقسیم کے بارے میں اختلاف ہوا۔ صحابۂ کرام کے ایک گروہ کی رائے تھی کہ زمین فوجیوں میں تقسیم کر دی جائے۔ اس میں حضرت عبد الرحمٰنؓ بن عوف و حضرت بلالؓ وغیرہ شامل تھے۔ اور

---

[۱] طبقات ابن سعد، قسم ثانی جزء ثانی باب اہل العلم والفتوی من اصحاب رسول اللہ صلعم۔

[۲] ابن قیم۔ اعلام الموقعین ج ۱۔ النوع الثالث من الرای المحمود ص۱۔

دوسرے گروہ کی رائے تھی کہ زمین اصل باشندوں کے پاس رہنے دی جائے۔ اس میں حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت معاذؓ بن جبل وغیرہ تھے۔

پہلے گروہ نے اس آیت سے استدلال کیا تھا:

واعلموا انما غنمتم من شیئ فان للہ خمسہ وللرسول ولذی القربیٰ والیتمیٰ والمساکین وابن السبیل ان کنتم اٰمنتم باللہ۔[۱]

اور جانے رہو کہ جو کچھ تمھیں بطور غنیمت حاصل ہو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسولؐ کے لئے اور قرابت داروں کے لئے اور یتیموں، مسکینوں، مسافروں کے لئے اگر تم اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔

اندازِ استدلال یہ تھا کہ آیت میں مالِ غنیمت (جو فتح کرنے کے بعد دشمن سے حاصل ہو) کے خمس (پانچواں حصہ) کا حکم و مصرف بیان کیا گیا ہے اور بقیہ چار حصے فوجیوں کے لئے چھوڑ دئے گئے ہیں جس کی تائید رسول اللہؐ کے فعل سے ہوتی ہے کہ آپ نے خیبر کی زمین تقسیم کر دی تھی۔ بنو قریظہ اور بنو نضیر کی زمین بھی آپ نے فوجیوں میں تقسیم کر دی تھی۔

دوسرے گروہ کا جواب یہ تھا کہ آیت میں صرف خمُس کا حکم و مصرف بیان کیا گیا ہے اور بقیہ حصوں سے خاموشی اختیار کی گئی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ خلافت مفادِ عامہ کے پیش نظر چاہے تو فوجیوں میں تقسیم کر دے جیسا کہ رسول اللہؐ نے مذکورہ زمین تقسیم کر دی تھی اور چاہے تو اصل باشندوں کے پاس رہنے دے جیسا کہ رسول اللہؐ نے خیبر کا ایک حصہ ان کے پاس رہنے دیا تھا اور وادی القریٰ و مکہ کی پوری زمین اصل باشندوں کے پاس رہنے دی تھی۔

اس پہلی میٹنگ میں دونوں گروہ ایک ہی آیت سے استدلال کرتے اور اپنے موقف

---

[۱] الانفال - ع ۵۔

کی تائید میں رسول اللہؐ کا طرز عمل پیش کرتے تھے۔ اس بنا پر دونوں اپنے اپنے موقف پر جمے رہے اور کوئی فیصلہ نہ ہو سکا، بالآخر مجبور ہو کر حضرت عمرؓ نے میٹنگ ملتوی کر دی تاکہ لوگوں کو قرآنی آیات میں مزید غور و خوض کا موقع ملے۔ پھر حضرت عمرؓ نے صورت حال کی نزاکت دیکھتے ہوئے جلد ہی دوسری میٹنگ طلب کی اس میں انصار کے دس اور معزز آدمیوں کو بھی بلایا۔ حمد و ثنا کے بعد کارروائی اس طرح شروع کی:

"میں نے آپ حضرات کو اس لئے تکلیف دی ہے کہ جس بار امانت کو آپ لوگوں نے میرے سر پر رکھا ہے اس میں میرے شریک بنیں اس وقت میری حیثیت خلیفہ کی نہیں بلکہ آپ میں سے ایک فرد کی ہے۔ ہر شخص کو اپنی رائے پیش کرنے کا پورا اختیار ہے اس معاملہ میں پہلی میٹنگ ہو چکی ہے کچھ لوگوں نے میری مخالفت کی ہے اور کچھ نے موافقت کی ہے۔ میں یہ ہرگز نہیں چاہتا کہ آپ لوگ میری مرضی کا اتباع کریں اور حق بات کو چھوڑ دیں۔ میں تو حق بات کی طرف آپ لوگوں کی توجہ مبذول کرنا چاہتا ہوں جس طرح میرے پاس اللہ کی کتاب ہے ویسے ہی آپ کے پاس ہے جو ناطق بالحق ہے اس کو سامنے رکھ کر مجھے جواب دیجئے جو کچھ اس میں موجود ہے اس پر عمل کرنا ہم سب کا فرض ہے۔"

اس موقع پر حضرت عمرؓ نے مذکورہ آیت کی وضاحت اور اپنے موقف کی تائید کے لئے "آیات فے" سے استدلال کیا تھا اور انداز استدلال یہ تھا کہ دشمن سے حاصل کئے ہوئے مال میں صرف فوجیوں کا حق نہیں مذکور ہے بلکہ ان میں موجودہ و آیندہ سب لوگوں کو شریک کیا گیا اور مقصد یہ بیان کیا گیا ہے کہ مال و دولت ایک ہی طبقہ میں سمٹ کر نہ رہ جائے۔ آیات فے میں موجودہ اور آئندہ جن لوگوں کا ذکر ہے وہ یہ ہیں:

(۱) اللہ و رسول، اقربار، یتیم، مسکین اور مسافر۔

(۲) مفلس مہاجر جو دین کی خاطر ہجرت کر کے آئے ہیں۔

(۳) مدینہ کے باشندے جو پہلے سے ایمان لاکر یہاں مقیم ہیں۔

(۴) بعد کے تمام مسلمان۔

سورۂ حشر پ۲۸ کی آیات فے میں فوجیوں اور غیر فوجیوں کی تخصیص نہیں ہے بلکہ ان میں موجودہ اور آئندہ سب لوگوں کا حصہ و حق بیان کیا گیا ہے جس کی روشنی میں مذکورہ آیتِ غنیمت کی تشریح و توضیح ہوئی اور لوگوں کو اس کا موقع و محل متعین کرنے میں سہولت ہوئی چنانچہ اس استدلال سے موافق و مخالف سب نے اتفاق کیا اور یہ طے پایا کہ خلافت کے زیر انتظام اصل باشندوں کے پاس زمین رہنے دی جائے فوجیوں کے درمیان تقسیم نہ ہو۔

فقالوا جمیعا الرای رأیك فنعم ما قلت وما رأیت۔[1]

لوگوں نے کہا کہ آپ ہی (حضرت عمرؓ) کی رائے اس معاملہ میں درست ہے جو آپ کہہ رہے اور دیکھ رہے ہیں وہی درست ہے۔

یہاں صرف اسی حصہ سے بحث کی گئی ہے جس کا تعلق اجتہادِ توضیحی سے ہے۔ میٹنگ کی پوری کارروائی کے لئے راقم کی کتاب "اسلام کا زرعی نظام" اور "احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت" ملاحظہ ہو۔

اجتہاد استنباطی کی مثال

(۲) اجتہاد استنباطی کی مثال۔ جس میں غور و فکر کر کے "علت" نکالی گئی اور اس کو بنیاد بنا کر مسئلہ حل کیا گیا۔

رسول اللہؐ کے بعد حضرت ابوبکرؓ کو خلافت کا نظم و نسق برقرار رکھنے میں غالباً سب سے

---

[1] حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو۔ ابوعبید۔ کتاب الاموال ص ۵۸، ۵۹۔ ابویوسف، کتاب الخراج باب ما عمل بہ فی السواد یحییٰ بن آدم قرشی۔ کتاب الخراج جزو ثانی ص ۲۴۔ جصاص، احکام القرآن ج ۳ سورہ حشر ص ۴۲۳۔

اہم مسئلہ مانعین زکوٰۃ کا پیش آیا۔ مدینہ کے قرب وجوار میں بسنے والے مختلف قبیلوں (عبس، ذبیان، بنو کنانہ، غطفان اور بنو فزارہ) نے زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا تھا بعض نے حرص وبخل کی بنا پر انکار کیا تھا جیسا کہ ان کا یہ قول منقول ہے:

واللہ ما کفرنا بعد ایماننا ولکن شححنا علی اموالنا[1]	اللہ کی قسم ہم ایمان کے بعد کافر نہیں ہوئے لیکن ہم نے اپنے مالوں پر حرص وبخل کیا ہے۔

اور بعض نے مرکز کو زکوٰۃ دینے سے انکار کیا تھا جیسا کہ انھوں نے کہا تھا۔

نقیم الصلوٰۃ وشرائع الاسلام الا انا لا نؤدی الزکوٰۃ الی ابی بکر[2]	ہم نماز اور دیگر شرائع اسلام ادا کریں گے لیکن زکوٰۃ ابوبکرؓ کو نہ دیں گے۔

خلافت کے لئے یہ دونوں صورتیں ناقابل برداشت تھیں۔ پہلی صورت میں اجتماعی طور پر اہم ترین فریضہ سے دست برداری کا اعلان تھا اور دوسری صورت میں لامرکزیت بغاوت کو قوت پہنچانے والی تھی۔ اس بنا پر حضرت ابوبکرؓ نے ان لوگوں کے خلاف جہاد کا ارادہ کیا لیکن چونکہ یہ لوگ مسلمان تھے اور مسلمانوں کے خلاف جنگ کی اجازت نہ تھی اس لئے حضرت عمرؓ نے ابوبکرؓ پر نکیر کرتے ہوئے فرمایا:

کیف تقاتل الناس وقد امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الٰہ الا اللہ فمن قال لا الٰہ الا اللہ عصم منی مالہ ونفسہ الا بحقہ وحسابہ علی اللہ[3]	آپ ان لوگوں سے کیسے قتال کریں گے جبکہ حکم دیا گیا ہے کہ لوگوں سے لا الٰہ الا اللہ کہنے تک قتال کریں جس نے "لا الٰہ الا اللہ" کہہ لیا اس نے اپنی جان ومال کی حفاظت کر لی اس

---

[1] الماوردی، الاحکام السلطانیہ، الباب الخامس فی ولایۃ علی حروب المصالح ص ۴۷۔

[2] ابن حزم، الملل والنحل ج ۱ ص ۶۶۔

[3] بخاری ومسلم ومشکوٰۃ کتاب الزکوٰۃ

کا حساب اللہ کے ذمہ ہے ہاں اگر اس کلمہ کا

کوئی حق ہو تو اور بات ہے۔

ارادۂ جہاد میں حضرت ابوبکرؓ کا استدلال قرآن حکیم کی اس آیت اور رسول اللہؐ کے طرزِ عمل سے تھا۔

فان تابوا و اقاموا الصلوٰۃ و اٰتوا الزکوٰۃ فخلوا سبیلھم[1]

اگر وہ توبہ کرلیں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں تو ان کا راستہ چھوڑ دو۔

آیت میں باعتبار فرضیت نماز و زکوٰۃ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اور دونوں ہی کے پائے جانے کی صورت میں فخلوا سبیلھم (ان سے تعرض نہ کرو) کا حکم ہے اگر دونوں میں ایک، (کوئی بھی) نہ پائی جائے تو پھر یہ حکم نہ باقی رہے گا۔

رسول اللہؐ کے پاس قبیلہ بنو ثقیف کا ایک وفد طائف سے حاضر ہوا۔ اس نے اسلام قبول کرنے کے لئے اپنی کچھ شرطیں پیش کی تھیں تو آپ نے فرمایا:

انہ لا خیر فی دین لیس فیہ رکوع[2]

ایسے دین میں خیر نہیں ہے جس میں نماز نہ ہو۔

مذکورہ آیت حدیث (طرز عمل) کی بنا پر ابوبکرؓ نے زکوٰۃ کو نماز پر قیاس کر کے فرمایا تھا:

واللہ لاقاتلن من فرق بین الصلوٰۃ والزکوٰۃ فان الزکوٰۃ حق المال[3]

اللہ کی قسم اس شخص سے ضرور جہاد کروں گا جس نے نماز اور زکوٰۃ کے درمیان تفریق کی کیونکہ زکوٰۃ مال کا حق ہے۔

ابوبکرؓ نے یہ بھی فرمایا تھا:

---

[1] توبہ ع ۱ [2] ابوداؤد کتاب الخراج والفئ والامارۃ

[3] مشکوٰۃ کتاب الزکوٰۃ باب فی فرضیتہا۔

ارأيت لو سألوا ترك الصلوة ارأيت لو سألوا ترك الصيام ارأيت لو سألوا ترك الحج فاذا لا يبتغي عروة من عرى الاسلام الا انحلت[۱]۔	اچھا یہ بتاؤ کہ اگر لوگ ترکِ نماز ترکِ روزہ اور ترکِ حج کا مطالبہ کرنے لگیں (جیسا کہ انھوں نے ترک زکوٰۃ کا مطالبہ کیا ہے) تو اس وقت تو اسلام کا کوئی حلقہ بھی اپنی جگہ نہ باقی رہے گا۔

ترک صلوٰۃ کے مطالبہ پر وجوب قتال کی علت "اسلام کے ایک اہم رکن سے اجتماعی دست برداری کا مطالبہ" ہے، یہ علت جس طرح ترکِ صلوٰۃ میں پائی جاتی ہے ترکِ زکوٰۃ، روزہ اور حج میں بھی پائی جاتی ہے۔ ایسی صورت میں ترکِ صلوٰۃ پر جو حکم ہوگا ترکِ زکوٰۃ وغیرہ پر بھی وہی حکم ہوگا۔

حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا:

هذا بحقه[۲]	یہ جہاد اسی "لا الٰہ الا اللہ" کے حق کی وجہ سے ہے۔

یعنی تمہارے استدلال میں الا بحقہا ـــــــ کا لفظ موجود ہے جس سے میرے موقف کی تائید ہوتی ہے، یہ وہی حق ہے جس کی پامالی کی وجہ سے ان لوگوں سے جہاد کرنا چاہتا ہوں۔

ابتدا میں یہ دقیقہ رسی حضرت عمرؓ کے سمجھ میں نہ آسکی لیکن گفتگو اور وضاحت کے بعد ان کے سمجھ میں آگئی چنانچہ انھوں نے فرمایا:

فوالله ما هو الا ان رأيت ان الله شرح صدر ابي بكر للقتال فعرفت	خدا کی قسم اب میں سمجھ گیا کہ اللہ نے ابوبکر کا سینہ قتال کے لئے کھول دیا میں نے پہچان

(۱-۲) الماوردی، الاحکام السلطانیہ الباب الخامس۔

انہ الحق[۱] لیا کہ وہی حق ہے۔

اجتہاد اصطلاحی کی مثال

(۳) اجتہاد اصطلاحی کی مثال۔ جس میں روحِ شریعت اور بندوں کی مصلحت کو بنیاد بنا کر فیصلہ کیا گیا۔

مدینہ کے قریب ایک چراگاہ تھی جس پر اہل مدینہ کی ملکیت تھی۔ حضرت عمرؓ نے مصلحت عامہ کے پیش نظر اس کو بلا معاوضہ سرکاری تحویل میں لے لیا جبکہ اسلام قبول کرنے کے بعد عام قانون کے مطابق دست اندازی کی اجازت نہ ہونی چاہیئے۔

اس واقعہ کے بعد ایک بدوی نے آکر عرض کیا:

یا امیر المومنین بلادنا قاتلنا علیہا فی الجاھلیۃ واسلمنا علیہا فی الاسلام تحمی علینا[۲]

اے امیر المومنین ہم نے اس کے لئے جاہلیت میں جنگیں لڑی ہیں اور اسی پر اسلام لائے ہیں آپ ہمارے اوپر اس کی نگرانی کرتے ہیں۔

دارقطنی کی روایت میں ہے کہ جب وہ بدوی زیادہ اصرار کرنے لگا تو حضرت عمرؓ نے روح شریعت اور بندوں کی مصلحت کی طرف اس طرح توجہ دلائی۔

المال مال اللہ والعباد عباد اللہ ما انا بفاعل[۳]

مال اللہ کا مال ہے اور بندے اللہ کے بندے ہیں میں ایسا نہ کروں گا۔

ابن حجر عسقلانی نے اس کو بنجر زمین قرار دیا ہے جس پر کسی کی ملکیت نہ تھی[۴] لیکن حقیقۃً وہ ایسی چراگاہ تھی جس سے اہل مدینہ اور قرب وجوار کے لوگ فائدہ اٹھاتے تھے اور اس

---

[۱] بخاری ومسلم ومشکوٰۃ کتاب الزکوٰۃ الفصل الثالث۔

[۲] بخاری ج ۱ باب اذا اسلم قوم فی دار الحرب الخ ص ۴۳۳۔

[۳] فتح الباری ج ۲ باب اذا اسلم فی دار الحرب الخ ص ۱۲۳

[۴] حوالہ بالا۔

پر اہل مدینہ کی ملکیت مسلّم تھی جیسا کہ بدوی کے مذکورہ مطالبہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ نیز حضرت عمرؓ نے اس چراگاہ کی نگرانی کے لئے "ہنی" (ایک شخص کا نام) کو عامل مقرر کیا تھا اور اس کو جو ہدایات تھیں ان سے بھی ملکیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔[۱]

اجتہاد کی مذکورہ تینوں شکلیں ایسی ہیں جن میں عقل و رائے کو دخیل بنانا اور پھر ان کی وجہ سے اختلاف ہونا ناگزیر ہے چنانچہ صحابہ کرام کے اجتہادات میں اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔

(۱) اجتہاد توضیحی میں اختلاف کی مثال۔

اجتہاد توضیحی میں اختلاف کی مثال

حاملہ عورت کے شوہر کا اگر انتقال ہو جائے تو حضرت عبداللہ بن مسعود کے نزدیک اس کی عدت وضع حمل ہے اور حضرت علیؓ کے نزدیک وضع حمل اور عدت وفات (چار ماہ دس دن) میں جو زمانہ زیادہ طویل ہو وہی عدت قرار پائے گا۔ قرآن حکیم میں حاملہ کی عدت وضع حمل ہے جس میں وہ عورت بھی شامل ہے جس کے شوہر کا انتقال ہو جائے۔

واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن[۲]	اور حمل والی عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وہ اپنے حمل وضع کریں۔

اور وفات کی عدت چار ماہ دس دن ہے خواہ عورت حاملہ ہو یا نہ ہو۔

والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسھن اربعۃ اشھر وعشرا[۳]	تم میں سے جن کا انتقال ہو جائے اور اپنی عورتیں چھوڑ جائیں تو وہ اپنے کو چار ماہ دس دن انتظار میں رکھیں۔

---

[۱] ملاحظہ ہو بخاری ج ۱ باب اذا اسلم قوم الخ ص ۴۳۰ و حاشیہ فقہ عمر کتاب الجہاد ص ۱۵۰ و مسوّیٰ شرح موطا باب الحمیٰ [۲] الطلاق ع ۱ [۳] البقرہ ع ۳۰

دونوں آیتوں کا مفہوم متعین کرنے میں اختلاف ہوا۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے پہلی آیت کو عام رکھتے ہوئے حاملہ کی عدت وضع حمل مقرر کی اور دوسری آیت کو بیوہ غیر حاملہ میں محدود رکھا جبکہ حضرت علیؓ نے دونوں آیتوں کو عام رکھتے ہوئے بیوہ حاملہ عورت کی عدت وضع حمل مقرر کی بشرطیکہ وہ چار ماہ دس دن سے کم نہ ہو۔ اور اگر وضع حمل کم مدت میں ہوجائے تو پھر اس کی عدت چار ماہ دس دن ہے۔

(۲) اجتہاد استنباطی میں اختلاف کی مثال۔

اجتہاد استنباطی میں اختلاف کی مثال

حضرت ابوبکرؓ، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن زبیر وغیرہ دادا کی موجودگی میں بھائیوں کو وراثت نہیں دلاتے تھے۔ ان حضرات نے دادا کو باپ پر قیاس کیا اور باپ کی موجودگی میں چونکہ بھائیوں کو وراثت نہیں ملتی اس لئے دادا کی موجودگی میں بھی ان کو وراثت نہ ملے گی لیکن حضرت زید بن ثابت، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعود وغیرہ کے نزدیک دادا کی موجودگی میں بھائیوں کو وراثت ملے گی کیونکہ دادا بہت سی باتوں میں باپ جیسا نہیں ہے تو بھائیوں کو محروم کرنے میں بھی باپ جیسا نہ ہوگا۔[۱]

(۳) اجتہاد استصلاحی میں اختلاف کی مثال۔

اجتہاد استصلاحی میں اختلاف کی مثال

ایک مطلقہ عورت جس نے اپنی عدت ہی میں نکاح کرلیا تھا حضرت عمرؓ نے اس کے موجودہ شوہر کو چند کوڑوں کی سزا دے کر دونوں میں علیحدگی کرادی اور فرمایا کہ جو عورت عدت گزرنے سے پہلے نکاح کرلے اور اسی حالت میں اس سے مقاربت کرلی جائے تو اس شوہر پر وہ ہمیشہ کے لئے حرام ہوجاتی ہے لیکن حضرت علیؓ کے نزدیک پہلے شوہر کی عدت گزرنے کے بعد یہ شخص اس سے نکاح

---

[۱] شیخ سراج الدین محمد بن عبدالرشید، سراجی، باب مقاسمۃ الجد

کرسکتا ہے۔ حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ مصلحت عامہ کی بنا پر تھا جبکہ حضرت علی کا فیصلہ اصول عامہ کی بنا پر تھا۔ حالات کے لحاظ سے روح شریعت میں دونوں کی گنجائش ہے۔[۱]

اجتہاد میں اختلاف کا فائدہ

صحابہ کے اجتہادات میں اختلاف کا بڑا فائدہ یہ ہوا کہ قانون کی دنیا میں وسعت ہوئی اور لوگوں کو عمل درآمد میں سہولت ہوئی جیسا کہ "اختلاف امتی رحمۃ" (میری امت کا اختلاف رحمت ہے) کی تفسیر یہ منقول ہے۔

توسعۃ علیہم وعلی اتباعہم فی وقائع الاحوال المتعلقۃ بفروع الشریعۃ۔[۲]

تاکہ احوال کے واقعات میں جو شریعت کے فروع سے متعلق ہیں لوگوں کے لئے وسعت ہو۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز سے منقول ہے:

ما احب ان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یختلفون لانہ لوکان قولا واحداً لکان الناس فی ضیق وانہم ائمۃ یقتدی بہم فلو اخذ رجل بقول احدھم لکان سنۃ۔[۳]

میں اس بات کو پسند نہیں کرتا ہوں کہ رسول اللہ کے اصحاب اختلاف نہ کرتے کیونکہ اگر ایک قول ہوتا تو لوگ تنگی میں مبتلا ہو جاتے۔ رسول اللہ کے اصحاب مقتدیٰ ہیں جن کی پیروی کی جاتی ہے اگر کوئی ان میں سے کسی کے بھی قول کو لے لیگا تو وہ سنت پر عامل ہوگا۔

---

[۱] تعلیل الاحکام النوع الرابع

[۲] شعرانی، کتاب المیزان ج ۱ فصل فان قلت الخ

[۳] شاطبی۔ الاعتصام ج ۳ ص ۱۱

اس دور میں اجتہاد محدود تھا اس اختلاف کے باوجود صحابہ کے زمانہ میں اجتہاد کا دائرہ بس ایک حد تک محدود رہا جس قدر ضرورت پیش آتی رہی اسی میں یہ حضرات اجتہاد کرتے رہے۔ نظری مسائل اور بعد میں پیش آنے والے واقعات کی طرف ان کو توجہ کرنے کی فرصت نہ تھی۔ گوناگوں مصلحتوں کے لحاظ سے اسلامی ضرورتیں اس قدر وسیع ہوگئی تھیں کہ ان پر قابو پالینا ہی اہم کارنامہ تھا۔ مشہور ترین صحابہ جو اجتہاد میں زیادہ ماہر تھے یہ ہیں:

حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہؓ بن مسعودؓ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ، حضرت معاذؓ بن جبل، حضرت ابیؓ بن کعب اور حضرت زیدؓ بن ثابت رضی اللہ عنہم

اجتہاد سے کام لینے میں تفاوت ان حضرات میں بعض وہ تھے جو اجتہاد سے زیادہ کام لیتے تھے مثلاً حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہؓ بن مسعود وغیرہ۔ بعض وہ تھے جن کے اجتہاد کا دائرہ زیادہ وسیع نہ تھا مثلاً حضرت ابوبکرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت زیدؓ بن ثابت وغیرہ۔

اجتہاد میں اس کمی بیشی کی عموماً دو وجہیں تھیں:

(۱) ذوقِ اجتہاد میں تفاوت۔ کسی کو یہ ذوق زیادہ عطا ہوا تھا اور کسی کو کم۔

(۲) اجتہاد کے مواقع میں تفاوت۔ کسی کو اجتہادی مسائل سے زیادہ سابقہ پڑا تھا اور کسی کو کم۔

حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہؓ بن مسعود وغیرہ کو چونکہ اجتہادی ذوق کے ساتھ اجتہادی مسائل زیادہ پیش آئے تھے اس بنا پر ان لوگوں کی اجتہاد میں جس قدر شہرت ہوئی دوسرے لوگوں کی اس قدر شہرت نہ ہو سکی۔

کوئی اجتہاد مذکورہ تین شکلوں سے خارج نہ تھا

صحابۂ کرام نے پیش آمدہ مسائل میں جو اجتہادات کیے ان کی فہرست کافی طویل ہے۔ بحیثیت مجموعی ان میں غور کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ کسی کا کوئی اجتہاد بھی مذکورہ تین شکلوں کے وسیع دائرہ سے خارج نہ تھا۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ کسی نے ایک اور کسی نے دوسری شکل سے زیادہ کام لیا۔ مثلاً حضرت عمرؓ نے ملکی انتظامات میں اجتہاد استصلاح اور قانونی معاملات میں اجتہاد استنباط سے زیادہ کام لیا۔ حضرت علیؓ کے یہاں اجتہاد استنباط اور اجتہاد استصلاح دونوں کا زیادہ استعمال پایا جاتا ہے۔ اجتہاد توضیحی کی مثالیں بھی حضرت عمرؓ کے یہاں زیادہ ملتی ہیں۔ "اوّلیات" عمرؓ کے نام سے جس قدر ان کے اجتہادات پائے جاتے ہیں ان میں سے اکثر و بیشتر کا تعلق اجتہاد توضیحی سے ہے۔

اجتہاد میں رائے سے کام لینے کے تین اصول

اجتہاد کی کوئی بھی شکل ہو اس میں رائے سے کام لینا ناگزیر ہے۔ صحابۂ کرام نے بھی رائے سے کام لیا لیکن ان کے اجتہادات میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ رائے کا استعمال آزادانہ نہ تھا بلکہ کسی اصول پر مبنی تھا مثلاً

(۱) وہ قرآن و حدیث سے استدلال کی گئی ہو جیسا کہ زمین کی تنظیم و تقسیم میں قرآن کی "آیات فے" سے حضرت عمرؓ نے استدلال کیا تھا۔

(۲) وہ اشباہ و نظائر پر قیاس کی گئی ہو جیسا کہ حضرت ابوبکرؓ نے مانعین زکوٰۃ کے مسئلہ کو نماز پر قیاس کیا تھا۔

(۳) وہ شریعت کے کسی عام قاعدہ کے تحت ہو مثلاً لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا (اللہ کسی کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا) اور لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام وغیرہ (اسلام میں نہ نقصان اٹھانا ہے اور نہ کسی کو نقصان پہونچانا ہے)

یہ تینوں اصول نہایت وسیع ہیں، ان میں غور وفکر اور ان کی شیرازہ بندی سے قیاس و اجتہاد کی نہایت مہتم بالشان عمارت تیار ہوتی ہے جس سے نمو پذیر زندگی اور ترقی پذیر معاشرہ کی ہر دور میں رہنمائی کی جاسکتی ہے

صحابیت توسیع عمارت پر مامور تھی

در اصل "نبوت" اس بات پر مامور ہوتی ہے کہ وہ ایک ایسی جماعت تیار کردے جو اس کے بعد توسیع عمارت کے فرائض انجام دے۔ جس طرح نبوت شعورِ نبوت کے ذریعہ نقشۂ ہدایت کے مطابق تعمیر عمارت پر مامور ہوتی ہے اسی طرح صحابیت شعورِ اجتہاد کے ذریعہ نمونۂ عمارت کے مطابق توسیع عمارت پر مامور ہوتی ہے۔

ظاہر ہے کہ "نبی" بیک وقت جملہ انسانی ضروریات اور پیش آنے والے واقعات کی تعلیم تفصیلی طور پر نہیں دے سکتا البتہ اس کے فرمودات و تفہیمات میں بہت سے اصول و کلیات اور تصریحات و اشارات اس انداز کے ہوتے ہیں جن میں پیش آنے والے واقعات و حوادث کی رہنمائی پائی جاتی ہے۔ چونکہ یہ جماعت بحیثیت مجموعی اپنی زندگی میں نبیؐ کا عکس اور اس کے "کاز" کو آگے بڑھانے والی ہوتی ہے۔ اس بناپر لازمی طور سے نبی کے بعد واقعات و حوادث کی رہنمائی اس کے سپرد ہوتی اور قبولیت کے معیار پر ٹھیک اترتی ہے۔ یہ جماعت توسیع عمارت کے لئے انھیں خد وخال کو نمایاں کرتی اور انھیں اصول وکلیات سے استدلال کرتی ہے جو نقشہ اور عمارت میں موجود ہیں لیکن ان کے ظہور اور عملی شکل قبول کرنے کا وقت نبوت کے بعد ہے۔ ایسی صورت میں صحابیت کے لئے نہ آزادانہ رائے کی گنجائش نکلتی ہے اور نہ قرآن وحدیث پر اپنی رائے کو ترجیح دینے کا سوال پیدا ہوتا ہے، اسی بناپر صحابۂ کرام کے بے شمار اقوال میں آزادیٔ رائے پر سخت نکیر پائی جاتی ہے جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔

(باقی)

غزوات السموات

(۱)

لفٹیننٹ کرنل خواجہ عبدالرشید صاحب

اصل مقصد بیان کرنے سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ میں ان اصطلاحات کے معانی بیان کر دوں جو محولہ بالا عنوان میں نظر آتے ہیں۔ غزوات اکثر ان جنگوں کو کہا جاتا ہے جن میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شرکت کی اور جو کافروں کے خلاف لڑی گئی۔ اس لفظ کا ماخذ غزو بتایا جاتا ہے جس کے معنی جنگ اور لڑنا کے ہیں۔ اور یہ عربی زبان کا لفظ ہے۔ اگرچہ ترکی زبان کا ایک لفظ غُزّ بھی ہے جس کے معنی ڈاکو اور جنگجو کے ہیں اور یہ ترکستان کی ایک قوم کا نام ہے جس کا ایک حصہ بہت عرصہ ہوا ہندوستان میں جالندھر کے قریب بستی غزّان میں آکر آباد ہوا۔ شمس اللغات جو ترکی کے ایک اہل زبان کی تصنیف ہے۔ اس نے اس کو غزّ ہی لکھا ہے۔ عربی اور فارسی زبان کے اندر بیشتر الفاظ جو حرف غ سے شروع ہوتے ہیں وہ ترکی کے ہیں۔ اس لیے اغلب یہی ہے کہ یہ لفظ غزوات معرب ہی ہو۔ بہرحال یہاں یہ بحث مقصود نہیں صرف اس کے معانی بیان کرنا مقصود ہے۔ انگریزی میں ہم اس کو "کومبیٹ" (COMBAT) کہہ سکتے ہیں۔ اب ہم دوسرا لفظ سموات لیتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ سمأ کی جمع ہے۔ المنجد نے اس کے معنی

اس فضائے بسیط کے بھی بتائے ہیں جس میں چاند ستارے سورج و دیگر اجرام فلکی سمائے ہوئے ہیں اور اس کا مقصد ایک ٹھوس چیز کی طرف بھی اشارہ ہے۔ انگریزی میں ہم اس کو "کاسموس" (COSMOS) کہہ سکتے ہیں۔ اکثر الفاظ کے معانی کو لغت میں مقید نہیں کیا جاسکتا۔ الفاظ کے معانی عموماً تجربہ کے ساتھ وضع ہوتے رہتے ہیں۔ اور قرآن حکیم کے بیان کا تو یہ انداز ہے کہ خود اپنے الفاظ کے معنی بیان کرتا چلا جاتا ہے۔ سماء کے معنی در اصل "اسپیس" (SPACE) کے ہیں۔ اور لازم ہے کہ سماء کے اندر ہر چیز سموئی جاسکتی ہے۔ قرآن حکیم کی مندرجہ ذیل آیت پر غور فرمایئے:

ومن آیاته خلق السموات والارض وما بث فیهما من دابة (۴۲-۲۹)

جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی نشانیوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس نے زمین اور سیارگان یا اجرام فلکی بنائے اور ان تمام میں بکھیر دیئے جاندار۔ اس آیت میں جو بات سمجھنے کی ہے وہ یہ ہے کہ کسی چیز کا فضا میں بکھیر دینا یہ مطلب نہیں رکھتا کہ وہ فضا میں معلق ہے۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ کسی مقام پر قیام کئے ہوئے ہے۔ اور چل پھر رہی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ قیام کسی ٹھوس مقام ہی پر کیا جاسکتا ہے۔ محض ہوا یا فضا میں معلق ہونے کا کچھ مطلب نہیں ہے۔ اس لئے سمٰوات اجرام فلکی اور وہ سب کچھ جو سما (SPACE) میں موجود ہے۔ اس کو کہتے ہیں۔ محض آسمان یا سما کے لفظ کی جمع کو نہیں کہتے۔

اب اس عنوان کا مطلب یہ ہوا کہ اجرام فلکی کے نظام کے اندر ایک جنگ جاری ہے۔ اور یہ آپس میں ٹکراتے رہتے ہیں یعنی ان کا تصادم ہوتا رہتا ہے۔ جس سے نتائج برآمد ہوتے رہتے ہیں۔ اور جس کا ثبوت ہم کو تاریخ قدیم میں ملتا ہے۔ تصادم کے اثرات و نشانات بھی ملے ہیں یہ تاریخ تخلیق کائنات کا ایک عجیب و غریب باب ہے جو بہت کم لوگوں کو معلوم ہے۔ مگر جدید تحقیق نے اس پر بہت اہم روشنی ڈالی ہے۔ چونکہ ہمارا مقصد تفصیلی بحث نہیں ہے۔ اس موضوع پر صرف قرآن حکیم کی چند

ایک آیات کی طرف توجہ مبذول کرانا ہے جو ان حادثات کی طرف نشاندہی کر رہی ہیں اور تخلیق کائنات کی مختلف منازل اور اس کے مختلف مراحل کو بیان کرنا ہے۔ تاکہ جو کچھ عمل تنقیب (ARCHAEOLOGY) کے علم سے منظر عام پر آچکا ہے اس کی تصدیق قرآنی آیات سے ہو۔ اور تاریخ قدیم خصوصاً اقوام قدیم کی تاریخ کے ساتھ تطابق پیدا ہو جائے۔ ہم یہاں دو ایسے غزوات کا ذکر کریں گے ان میں سے ایک تو ۳۶۰۰ ق۔م میں واقع ہوا۔ اور دوسرا ۸۰۰۰ ق۔م میں۔ یقینی بات ہے کہ لوگ ان کو نیوٹن (NEWTON)، کانٹ (KANT) اور ڈارون (DARWIN) کے نظریات کے خلاف سمجھنے لگے۔ مگر ایسی کوئی بات نہیں یہ سب کچھ تخلیقِ کائنات کے اصولوں کے مطابق ہو رہا ہے۔

پہلے واقعہ کا خیال خروج (EXODUS) کے ساتھ ابھرتا ہے جبکہ اس کو تاریخ میں بہت سے قدرتی تغیرات کا پتہ ملتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی طوفان نوح (DELUGE) ایک ایسا ہی واقعہ ہے جس سے اس کائناتی ڈرامے کا ایک اور پردہ اٹھتا ہے۔ ایسے واقعات کی اطلاع ہم کو تاریخ سے بھی ملتی ہے۔ اور قرآن حکیم سے بھی۔ بلکہ مختلف ممالک میں جو کہانیاں اور لوک گیت رائج ہیں ان سے بھی ایسے واقعات کا پتہ چلتا ہے۔ مذہبی کتابوں میں بھی ان کا تذکرہ ملتا ہے۔ اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ ان تمام واقعات کی تصدیق علم الآثار قدیم بھی کرتا ہے۔ عمل تنقیب سے جو نتائج برآمد ہوئے ہیں وہ ان تمام حقائق کی تصدیق کرتے ہیں۔ مگر تعجب کی بات ہے کہ مقامی لوگوں کی کتابوں میں ایسے واقعات اور حادثات کا ذکر نہیں ملتا۔ شاید یہ اس لئے ہے کہ ایسے حادثات کا نفسیاتی اثر تحت الشعور پر ضرب کاری لگاتا ہے۔ جو ان تمام واقعات کو لاشعور میں پھینک دیتا ہے اور ان کا وہاں سے ابھرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ بہر حال ہمارے پاس بعض ایسے حقائق محفوظ ہیں جن کا ہم ابھی ذکر کریں گے۔ ذرا آیئے اب اور آگے بڑھنے سے پہلے دیکھیں کہ تخلیق کائنات کے اندر عمل تخلیق کا تسلسل اور اس کی ترتیب کیا ہے۔ قرآن حکیم کی آیات پر غور کرنے سے

مندرجہ ذیل منازل (STAGES) بالترتیب ہمارے سامنے آتی ہیں۔

۱۔ والسمآ بنآءً (بقرہ : ۲) یعنی اس سما (SPACE) کو ہم نے بنایا ہے۔

لازمی بات ہے کہ اس مادی کائنات کو بنانے سے پہلے اس کے لئے ایک سازگار اور موزوں مقام کی ضرورت تھی۔ جس کے اندر یہ سمٰوات سمو جاتی۔ چنانچہ پہلے اس سما کو بنایا گیا۔ پھر فرمایا : افلم ینظروا الی السمآ فوقھم کیف بنینٰھا (ق : ۶) یعنی کیا انھوں نے نہیں دیکھا کہ یہ سما (SPACE) ہم نے ان کے اوپر کس طرح بنائی ہے۔ پھر دوبارہ کہا: والی السمآء کیف رفعت (غاشیہ : ۱۸) اور اس کے ساتھ ہی کہا اللہ الذی رفع السمٰوات (۱۳ : ۲) ان دونوں آیات کے اندر رفع کے معنی لامتناہی اور لامحدود سمت تک بلند ہو جانے کے ہیں۔ محض بلندی اور اونچائی کے نہیں ہیں۔ جیسا کہ اکثر مترجمین نے کہا ہے۔ بہرحال یہ بات واضح ہو گئی کہ سب سے پہلے سما کو یعنی (SPACE) کو بنایا گیا ہے جس کے اندر سمٰوات سمو دیئے جا سکتے تھے۔ اس کے بعد اب دوسری منزل شروع ہوتی ہے۔ جب کائنات کی تخلیق کے لئے مواد جمع کیا جاتا ہے۔ حکم ہوتا ہے۔ (۲) ثم استویٰ الی السمآ وھی دخان (۴۱ : ۱۱) یعنی پھر وہ سما کے اندر ایک دھواں بنانے کی طرف متوجہ ہوا۔ یہ دھواں مجموعی کائنات کا آغاز تھا یہ دھواں گیس کی شکل میں تھا جس نے بعد میں منجمد (CONDENSE) ہو کر ایک دہکتے ہوئے گولے کی شکل اختیار کر لی جو کائنات کا ہیولیٰ تھا۔ یہ بات غور کرنے کے قابل ہے کہ دخان کی تخلیق سے پہلے سما کے اندر ایک آواز کی لہر گونج رہی تھی۔ یہ آواز متحرک تھی اور یہی آواز یا گونج "ہو" کی آواز تھی۔ یہی قوت یا انرجی (ENERGY) کی ابتدائی شکل تھی۔ جس کی لہروں سے دھواں پیدا ہوا۔ اس آواز کی قوت کے تموجات (VIBRATIONS) یعنی لہریں منجمد ہو کر دھوئیں کی شکل اختیار کر گئے۔ جیسا کہ ہم نے ابھی عرض کیا ہے۔ یہی دھواں بعد میں مشتعل ہو کر آگ کے گولے کی شکل اختیار کر گیا۔ یہ آواز کی لہروں کے تموجات کا اثر تھا۔ بعینہٖ اسی طرح جیسے دیپک راگ گانے سے چراغ جل پڑتے ہیں۔

مادہ منجمد (CONDENSED) انرجی (ENERGY) ہے اور ٹھوس اشیاء منجمد قوت کا نام ہے۔ دھواں آواز کی لہروں سے پیدا ہوا۔ اور یہ دونوں مادے کی مختلف شکلیں تھیں۔ اب یہ دہکتا ہوا گولہ بڑی تیزی سے اپنی طبعیاتی قوت سے متحرک تھا۔ اور آہستہ آہستہ ٹھنڈا ہونا شروع ہوا۔ اور جب ٹھنڈا ہوا تو قدرتی طور پر سکڑنے لگا اور اس کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے اس سے علیحدہ ہو کر فضا (سما) کے اندر تیرنے لگے اور اس طرح اجرام فلکی کا نظام قائم ہو گیا۔ یہاں یہ بات یاد رکھنی ضروری ہے کہ حرکت سے رگڑ پیدا ہوتی ہے۔ یعنی (FRICTION) اور اس سے حرارت پیدا ہوتی ہے۔ اور اس حرارت سے دھواں سلگ کر آگ کا گولہ بن گیا۔ یہ کیفیت آواز کی لہروں سے پیدا ہوئی۔ یہ آواز کائنات کی لے تھی جس سے انسان کا لحن پیدا ہوا۔ جس نے قرأت میں ترتیل کی شکل اختیار کی۔ یہاں یہ بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ لے (TEMPO) کو نہیں کہتے آواز (VOICE) کو کہتے ہیں۔ تال (TEMPO) یعنی زمان تخلیق کائنات کے ساتھ وجود میں آتا ہے اور بہت بعد کی چیز ہے۔ بعض منکرین یہ بھی پوچھ لیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کائنات کے بنانے سے پہلے کیا کر رہے تھے۔ تو اس سوال کا جواب خود قرآن حکیم نے دیا ہے۔ وہ کہتا ہے:

اَوَلَيْسَ الذی خلق السموات والارض بقادر

علی ان یخلق مثلھم (۳۶ : ۸۱)

یعنی اس کائنات کے بنانے سے پہلے وہ اس قسم کی اور کائناتیں بنا رہا تھا۔ اس آیت سے ان تمام متشککین کے سوالوں کا جواب مل گیا جو اس بحث میں الجھتے رہے ہیں۔ اور عجیب عجیب قسم کی باتیں کرتے رہتے ہیں۔ "پہلے" کے لفظ سے وہ وقفہ یعنی وقت کا مسئلہ بھی لے آتے ہیں اور اس کو اس طرح حل کرتے ہیں کہ وقت کو برا مت کہو۔ وقت خدا ہے۔ مگر غور سے پتہ چلتا ہے کہ دھر زمان نہیں ہے۔ زمان بہت بعد کی تخلیق ہے جو سورج

کی تخلیق کے بعد وجود میں آتی ہے۔ دھر، عصر اور زمان تین مختلف اصطلاحات ہیں جن کے معنی بالکل مختلف ہیں۔ مگر چونکہ ہمارے موضوع سے یہ بحث ہٹی ہوئی ہے۔ ہم یہاں اس پر مزید لکھنے سے احتراز کرتے ہیں۔ انشاء اللہ تعالیٰ کسی اور وقت پر اس موضوع پر مفصل بحث کی جائے گی۔

اس سما کے بنانے کے سلسلے میں قرآن حکیم ایک مقام پر یہ کہتا ہے: وَالسَّمَآءَ بَنَیْنٰھَا بِاَیْدٍ وَّ اِنَّا لَمُوْسِعُوْنَ (۴۷ : ۵۱) یعنی ہم نے اس سما (SPACE) کو اپنے ہاتھ سے بنایا ہے اور ہم بڑی وسعتیں دینے والے ہیں۔ یعنی سمتیں (DIMENSIONS) بنانے والے ہیں۔

اب تخلیق سما کے بعد تخلیق کائنات کی باری آتی ہے اور اجرام فلکی کا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ یہاں یہ بات سمجھ لینا ضروری ہے کہ اس وقت یعنی زمان کا کوئی وجود نہ تھا۔ جو چیز تھی وہ محض دھر تھا۔ اور زمان سورج کی تخلیق کے بعد دھر سے پیدا ہوتا ہے۔ گویا اس کائنات کا جو مغز (MATRIX) ہے وہ عام الفاظ میں زمان و مکان ہیں۔ ہم زمان و مکان کے الفاظ کائنات کے ساتھ استعمال کر رہے ہیں۔ اس کے بغیر نہیں۔ اس کی تخلیق سے پہلے فقط سما اور دہر تھے جو خود ذاتِ خداوندی کے ساتھ وابستہ ہیں۔ زمان و مکان کا کوئی وجود نہ تھا۔ عصر کا لفظ (AGES) یا (PERIODS) کے لئے آیا ہے۔ جو وقت کی تخلیق کے بعد ایک تاریخی چیز ہے۔ دہر قبل از تاریخ حقیقت کا نام ہے۔

آیئے اب ذرا دیکھیں کہ سما اور دخان کی تخلیق کے بعد کائنات کس شکل میں نمودار ہوتی ہے۔ اوپر ہم کچھ تفصیل سے اس کی شکل لکھ آئے ہیں۔ مگر اب ہم چاہتے ہیں کہ از روئے قرآن یہ بات بھی واضح کر دیں۔ یہ دہکتا ہوا گولہ جب سکڑنا شروع کرتا ہے تو اس کے کچھ حصے ٹوٹ ٹوٹ کر علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ اور سما میں پھیل کر تیرنے لگتے ہیں۔

اور یہ اجرام فلکی بن جاتے ہیں۔ اور ان سے ہی سورج، چاند، ستارے، اور دم دار ستارے (COMETS) بنتے چلے جاتے ہیں۔ اب اس دہکتے ہوئے گولہ کا صرف مرکز سورج کی شکل رہ گیا ہے۔ جہاں سے اب بھی چھوٹے چھوٹے ٹکڑے فضا میں پھیلتے رہتے ہیں۔ چونکہ بنیادی مادہ متحرک ہے اس لئے ہر وہ حصہ جو علیحدہ ہو کر سما میں گھومنا شروع کر دیتا ہے۔ ایک متعین رفتار کے ساتھ گھومتا چلا جاتا ہے۔ اس حرکت کے ساتھ ایک کشش پیدا ہو جاتی ہے۔ جس کو کششِ ثقل (FORCE OF GRAVITY) کہتے ہیں۔ اور اسی طاقت کے ذریعہ ہر ٹکڑا سما میں معلق ہے اور تیر تا رہتا ہے۔ قرآن حکیم کا فرمان ہے ذرا غور سے سنئے:

ان السموات والارض کانتا رتقا ففتقنھما (۲۱ : ۳۰)

یعنی یہ زمین اور سیارگان (اجرام فلکی) سب ایک تھے ہم نے ان کو علیحدہ کیا۔

"فتبارک اللہ احسن الخالقین"۔

اب ہماری اوپر والی بات واضح ہو گئی ہو گی اور عمل تخلیق ثابت ہو گیا۔ پھر ہم نے لکھا تھا کہ جونہی یہ آگ کا گولہ ٹھنڈا ہوا اس میں بخارات پیدا ہو گئے اور اس سے بارش کا آغاز ہوا۔ اس آیت کے معاً بعد اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وجعلنا من الماءِ کل شئ حی

اور ہم نے ہر جاندار چیز کو پانی سے بنایا ہے۔ اب یہ بھی ثابت ہو گیا کہ نہ صرف بارش ہوئی بلکہ پانی کے ساتھ حیات بھی پیدا کر دی گئی۔ غور فرمایا آپ نے۔ جس طرح دیپک کا راگ جلا بغیر بارش کے تسکین یعنی دوبارہ زندگی حاصل نہیں کر سکتا اور وہ بارش بھی کیسی وہ جو میگھ ملہار گانے سے ہوئے۔ یہاں بھی زندگی عطا ہوئی تو پانی سے یہ سب کچھ سما کے اندر قوت کے تموجات کا نتیجہ تھا۔ اور یہ قوت کس کی تھی۔ یہ قوت اللہ تعالیٰ کی تھی کہ وہی حی وقیوم ہے اور پھر یہ بھی ساتھ ہی کہہ دیا:

وانزلنا من السماء ماءً طہورًا (۴۸:۲۵)

یعنی ہم ہی نے تو آسمان سے پاک پانی جو (CHEMICALLY PURE) تھا اور جو مقطر (DISTILLED) تھا نازل فرمایا۔ اور ساتھ ہی حیات بھی پیدا کر دی کہ اب فضا اس کی نشو و ارتقا کے لئے موزوں ہو چکی تھی۔ حیات نفس واحدہ (SINGLE CELL) کی شکل میں نمودار ہوئی۔ جو تقسیم ہو کر (زوجین) سلسلہ ارتقا کی کڑی میں پرو دی گئی۔ جب پانی زمین کے نشیبی حصوں میں جمع ہوا تو معدنیات کے اثر سے اس میں نمک اور دیگر لوازمات زندگی پیدا کر دئے گئے۔ یہ بھی ایک علیحدہ موضوع ہے جس کا ہمارے اس مقالہ سے کوئی تعلق نہیں۔ لہٰذا اس کو یہاں نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

اب آیئے ذرا دیکھیں کہ حیات پیدا ہونے کے بعد کیا شکلیں اختیار کرتی ہے۔ قرآن حکیم کے مطابق اس کی مخصوص شکلیں ہیں۔ قرآن حکیم کا فرمان ہے کہ پانی سے حیات پیدا ہونے کے بعد اس سے جاندار (دابّہ) بنائے جاتے ہیں۔

واللہ خلق کل دابۃ من ماءٍ (۴۵:۲۴)

ہم نے ہر جاندار کو پانی سے پیدا کیا ہے۔ گویا حیات کی پیدائش کے بعد جب وہ مادۂ حیات ارتقار کے عمل میں داخل ہو جاتا ہے تو اس کی مزید نشو و نما یوں ہوتی ہے اور دابہ کی تعریف قرآن حکیم نے یوں بیان کر دی ہے۔

(الف) فمنھم من یمشی علیٰ بطنہ (۴۵:۲۴) ان میں سے کچھ پیٹ کے بل چلتے ہیں جیسے (REPTILES)

(ب) ومنھم من یمشی علیٰ رجلین (۴۵:۲۴) اور انھیں میں سے کچھ دو ٹانگوں پر چلتے ہیں مثلاً MAMMALS ۔ یہاں یاد رہے کہ پرندے (طائر) اس میں شامل نہیں ہیں کیونکہ قرآن حکیم خود کہہ رہا ہے وما من دابۃ فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیہ الا امم امثالکم (۶:۳۸) یعنی کوئی چلنے والی چیز زمین پر اور کوئی پرندہ

کر اپنے دو بازوؤں سے اڑتا ہے۔ یہ سب تمہاری ہی طرح کی جماعتیں تھیں۔ یہ آیت بڑی غور طلب ہے۔ اس کی تفصیل تو ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔ یہاں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ پرندے دابہ کی قسم میں نہیں ہیں۔ جو اوپر دو بیان کر دی ہیں اور تیسری کا ذکر اب آ رہا ہے۔

(ج) ومنہم من یمشی علی اربع (۲۴ : ۴۵) اور ان میں سے بعض چار ٹانگوں پر چلتے ہیں جس کو ڈاروِن نے QUADROPEDS کہا ہے۔ گویا ڈاروِن کے ارتقاء کے تمام منازل بالترتیب قرآن حکیم نے بیان کر دیئے ہیں۔ میں نے ایک معتبر شخص سے سنا ہے کہ ایک لارڈ نے ڈاروِن کی حیات لکھی ہے اور اس میں اس نے بتایا ہے کہ قرآن حکیم کے ترجمہ کا ایک نسخہ اس نے ڈاروِن کو دیا تھا۔ واللہ اعلم۔ مگر نہ تو وہ صاحب دوبارہ ملے اور نہ ہی کتاب ورنہ تصدیق ہو گئی ہوتی۔ بہرحال تلاش و جستجو جاری ہے۔ اگر یہ بات درست ہے تو یقینی بات ہے ڈاروِن کا یہ تخیل قرآن سے آیا ہے۔

اب جبکہ یہ کائنات تخلیق پا چکی ہے تو جو جاندار وجود میں آئے ہیں ان کے کائنات کے اندر بکھیرنے کا سلسلہ (DISPERSION) شروع ہوتا ہے۔ اوپر ہم قرآن عزیز کی آیت لکھ آئے ہیں کہ تمام سیارگان اور اجرام فلکی میں اللہ تعالیٰ نے دابہ بکھیر دیئے ہیں۔ ہم نے یہ بھی لکھا تھا کہ یہ جاندار کہیں سما (SPASE) میں معلق نہیں ہیں۔ بلکہ کسی مقام پر چلتے پھرتے ہیں۔ اور متمکن ہیں۔ اس سے ایک اور بات بھی ثابت ہو گئی کہ اجرام فلکی پر بھی پانی موجود ہے ورنہ وہاں دابہ نہیں رہ سکتا تھا۔ کیونکہ یہ لازمہ حیات ہے۔ ہمارے سائنسدان ابھی تک اس بات کی تحقیق نہیں کر سکے کہ اجرام فلکی پر حیات موجود ہے یا نہیں۔ یا وہاں پانی کے آثار نظر آتے ہیں یا نہیں۔ سائنسدان ان ہر دو امور سے انکار کرتے ہیں۔ کچھ ان میں ہیں جو کہہ رہے ہیں کہ زندگی کے آثار بھی اور پانی بھی موجود ہے مگر ان کے پاس کوئی ثبوت موجود نہیں۔ لیکن ایک دن قرآن حکیم ہی ثابت کر دے گا اور قرآن عزیز کی یہ متشابہ آیات محکم بن جائیں گی۔

آخرکار قرآن تفصیل کل شئی ہے۔ آئیے اب اس مختصر تمہید کے بعد اپنے اصل موضوع کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ یعنی غزوات السموات۔

جب کائنات کے اصل تودے سے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے علیحدہ علیحدہ ہو کر فضا میں تیرنا شروع ہوئے تو ان میں ایک چیز مشترک تھی اور وہ تھی حرکت مگر اس حرکت کی سمت اور ان کا حجم مختلف تھا۔ اور رفتار بھی ایک نہ تھی۔ چنانچہ یہ بھی ضروری نہیں کہ ہر ستارے پر سورج ایک ہی سمت سے طلوع ہوتا ہے اور ایک ہی طرف غروب۔ ایسا نہیں ہے اور نہ ہی دن رات ہر جگہ برابر ہیں۔

یہ اختلاف وحرکت طبعی تھا۔ اور اسی طرح ان سیارگان پر موسموں کی تبدیلی بھی ایک طبعی امر ہے جو ہر جگہ یکساں نہیں ہے۔ اسی طرح ہر سیارے کی فضا (ATMOSPHERE) بھی مختلف ہے اور موسموں میں بھی تنوع ہے۔ کہیں بہار کے بعد خزاں آئی اور کہیں بہار کے بعد جاڑا اور کہیں گرمی کے بعد بہار آتی ہے۔ جیسا کہ ہم عرض کر چکے ہیں اس کائنات کا مرکز سورج تھا۔ جس کی گرمی تمام اجسام فلکی میں سرایت کر گئی۔ اب یہ سورج اکیلا رہ گیا ہے اور خود بھی آہستہ آہستہ ٹھنڈا ہوتا چلا جا رہا ہے۔

ہمارے اس کرۂ ارض پر کئی ایک براعظم ہیں جو دنیا کے نقشے سے عیاں ہیں۔ مگر ان تمام میں فاصلے ہیں اور ان کے مابین سمندر کا پانی ہے۔ ایک وقت تھا جب یہ ساری زمین جڑی ہوئی تھی آج بھی آپ نقشے پر ان تمام کرہ اعظموں کو الگ کاٹ کر جوڑیں تو تمام ایک دوسرے میں فٹ (FIT) ہو جاتے ہیں۔ جس سے ثابت ہو جاتا ہے کہ یہ ایک ہی زمین کے حصے ہیں۔ ان کے سواحل سکڑتے جا رہے ہیں اور زمین پیچھے ہٹ رہی ہے۔ اور پانی بڑھتا چلا جا رہا ہے۔ قرآن حکیم کی ایک آیت میں اس طرف اشارہ بھی کر دیا گیا ہے بلکہ اس کی کچھ وضاحت بھی ہے۔ وھو ھذا: اولم یروا انا نأتی الارض ننقصھا من اطرافھا (الرعد: ۴۱) یعنی کیا وہ نہیں دیکھتے کہ ہم زمین کو اس کے کناروں سے گھٹاتے

چلے آتے ہیں۔ بعینہٖ اسی طرح اگر ہم اجرام فلکی کو ایک بار پھر جوڑ دیں تو ایک ٹھوس گولہ بن جائے گا۔ اور ہر ستارہ ایک دوسرے میں فٹ ہو جائے گا۔ سمندر کی گہرائیوں اور پہاڑوں کی چوٹیاں دوسرے کرے کی گھاٹیوں اور گہرائیوں میں فٹ ہو جائیں گی۔ اور ایک مکمل گولہ بن جائے گا۔ جس کے وسط میں سورج فٹ ہو جائے گا۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ جس طرح یہ کرۂ ارض ایک ٹھوس اور ملا ہوا گیند تھا اسی طرح یہ کائنات بھی ابتدا میں صرف ایک ٹھوس گولہ تھی۔ جس کا حجم ہمارے اس کرۂ ارض سے کئی کھرب گنا زیادہ تھا۔ ان سب کو اللہ تعالیٰ نے علیحدہ کر دیا۔ جیسا کہ محولہ بالا آیت میں بیان کیا گیا ہے۔ اور اب سما میں متحرک و معلق ہیں۔ اس تمام تخلیق کی تکمیل کو کتنا عرصہ لگا اس کا بھی اندازہ لگایا جا چکا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ اتنی مدت ہے کہ کہ اس کا تعین آسان نہیں۔ ان باتوں کی بنیاد ظن و تخمین پر ہے۔ بس اتنا پتہ چلتا ہے کہ یہ (AGES) یا (PERIODS) جن کو ہم نے عصر کہا ہے یہ اس عرصہ کا تخمینہ ہے۔ جو طریقہ اختیار کیا گیا ہے وہ ریڈیو کاربن (RADIO-CARBON) کا طریقہ کہلاتا ہے۔ اس سے پتھروں اور معدنیات کی عمروں کا اندازہ لگایا جاتا ہے مگر یہ سب تخمینی ہے اور ایک خاص مدت تک کی خبر رکھتا ہے۔ اس کے آگے نہیں۔ اندازہ لگایا گیا ہے کہ چاند کا ٹکڑا سب سے پہلے علیحدہ ہوا تھا اور سب سے پہلے ہی ٹھنڈا ہونا شروع ہوا۔ اس وقت وہ سب اجرام فلکی سے خنک تر ہے۔ اور سورج سب سے آخر میں علیحدہ ہوا اس لئے گرم ترین ہے۔ اس کی موجودہ حرارت سے اصل دہکتے ہوئے گولے کی حرارت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ قیاس کہتا ہے کہ اس ناری کرے میں جو مخلوق تھی وہ ناری ہی تھی۔ یعنی جنات تھے۔ کیونکہ قرآن حکیم میں آیا ہے کہ ہم نے جنوں کو نار سے پیدا کیا ہے۔ اس لیے یہی اولین خلیفہ تھے۔ مگر وہ خلیفہ فی الارض نہ تھے۔ جس طرح حضرت آدم علیہ السلام تھے بلکہ خلیفہ فی السما تھے۔ اس کے بعد جب یہ کرہ ٹھنڈا ہونا شروع ہوا

تو نوری مخلوق پیدا کی گئی۔ جو فرشتگان تھے اور وہ آدم سے پہلے خلیفہ تھے۔ جن سے آدم نے خلافت حاصل کی گویا تواتر سے سب ایک کے بعد دوسرے آنے والے تھے اور اسی کو خلف، خلائف یا خلیفہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یعنی بعد میں آنے والا انسان خلیفۃ اللہ نہیں خلیفہ ملائک ہے اور خلیفہ فی الارض ہے۔ جب فرشتوں نے آدم کی خلافت پر اعتراض کیا تو اس وقت انسان موجود تھا اور فرشتے اس کو دیکھ رہے تھے کہ یہ کیسے آپس میں لڑتا جھگڑتا اور فساد پھیلاتا رہتا ہے۔ اس سلسلہ انسان میں سے ایک فرد آدم کو اللہ تعالیٰ نے منتخب کیا۔ جس کو علوم سکھا کر شریعت سے نوازا گیا اور جس کو فرشتوں سے سجدہ کروایا گیا۔

جدید سائنس نے تخلیق کائنات کے متعلق مختلف نظریے پیش کئے ہیں۔ نیوٹن (NEWTON) سے لے کر کانٹ (KANT) اور لاپلیس (LAPLACE) تک مختلف نظریئے دیکھنے میں آئے ہیں جو ایک دوسرے کی تردید کر رہے ہیں۔ مگر جو نظریہ ہم نے سطور بالا میں پیش کیا ہے اس کا دار و مدار صرف قرآن حکیم پر ہے۔ اور بالآخر یہی صحیح ثابت ہوگا انشاء اللہ العزیز۔

(باقی)

گزارش

خریداری برہان یا ندوۃ المصنفین کی ممبری کے سلسلے میں خط و کتابت کرتے وقت یا منی آرڈر کوپن پر چیٹ نمبر کا حوالہ دینا نہ بھولیں تاکہ تعمیل ارشاد میں تاخیر نہ ہو۔ اس وقت بے حد دشواری ہوتی ہے جب آپ ایسے موقع پر صرف نام لکھنے پر اکتفا کر لیتے ہیں بعض حضرات تو صرف دستخط ہی کو کافی خیال کرتے ہیں

آثارِ عمرینؓ پر ایک نظر

(۲)

جناب محمد اجمل اصلاحی استاد ادب عربی مدرسۃ الفلاح بریرا ضلع اعظم گڈھ

۱۲ص ۱۹-۲۰ (ب)

حضرت حویطب حضرت ابو بکر کی عیادت کے لیے تشریف لے گئے تو دیکھا کہ اکتسویر ڈال ہیں انھوں نے حضرت ابو بکر کے فضائل اور کارناموں کا تذکرہ کیا تو حضرت ابو بکر نے سوالیہ انداز میں فرمایا: وحسنا ما صنعت؟ جو کچھ میں نے کیا وہ ٹھیک ہے-؟

حویطب نے جواب دیا: نعم واللہ جی ہاں بخدا۔

حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا:

"واللہ؛ للہ أشکر لہ وأعلم بہ، ولا یمنعنی ذلک من أن أستغفر اللہ"۔

خالدی صاحب ترجمہ کرتے ہیں:

آپ نے فرمایا: قسم ہے؟ (واقعی؟) میں اس پر اللہ کا شکر ادا کرتا ہوں۔ جو کچھ میں نے کیا اچھی طرح جانتا ہوں (کہ وہ درست ہے) لیکن یہ بات مجھے خدا سے مغفرت طلب کرنے میں ہرگز مانع نہیں ہوگی"۔

خالدی صاحب سے عبارت پڑھنے میں غلطی ہوئی: "اشکر" و "اعلم" کو انھوں نے صیغہ واحد متکلم سمجھا حالانکہ دونوں افعل تفضیل کے صیغے ہیں "للہ" مجرور نہیں ورنہ "لہ" زائد ہوگا بلکہ مبتدا مرفوع ہے اور اس پر لام ابتدا داخل ہے۔ صحیح ترجمہ یوں ہوگا:

"آپ نے فرمایا: بخدا، بلاشبہ اللہ تعالیٰ میرے کاموں کا زیادہ قدر دان اور ان کے متعلق زیادہ باخبر ہے"۔

اصمعی (متوفی ۲۱۶ھ) سے منقول ہے کہ جب کوئی شخص حضرت ابو بکرؓ کے سامنے ان کی تعریف کرتا

تو فرماتے: "اے اللہ تو میرے بارے میں مجھ سے زیادہ اور میں اپنے بارے میں دوسروں سے زیادہ باخبر ہوں"۔ اے اللہ مجھے اس سے بہتر بنا جتنا یہ لوگ گمان کرتے ہیں۔ میری ان غلطیوں کو بخش دے جن سے یہ واقف نہیں۔ اور ان کی تحسین و ستائش کا مواخذہ مجھ سے نہ کرنا[1]

حضرت حویطب کی یہی زیر بحث روایت کنز العمال میں بھی ہے۔ وہاں حضرت ابوبکرؓ کے الفاظ اس طرح منقول ہیں۔

"فانا للہ واللہ أشکرلہ وأعلم"[2]

ترجمہ: "ہم اللہ کے لیے ہیں اور اللہ ہماری خدمات کا زیادہ قدردان اور ان سے زیادہ باخبر ہے"

ضمیمہ آثار ابی بکر صدیقؓ

(۹) ص ۲۵

عبداللہ بن الاہتم ایک بار حضرت عمر بن عبدالعزیز کے دربار میں حاضر ہوا اور لوگوں کے سامنے ایک تقریر کی جس میں خلفائے راشدین کے دور کا تنقیدی جائزہ لیا اور آخر میں حضرت عمر بن عبدالعزیز کو مخاطب کرکے چند نصیحتیں کیں[3]۔

(۱) اس تقریر کا ایک ابتدائی جملہ ہے:

"فان اللہ خلق الخلق غنیا عن طاعتھم آمنا لمعصیتھم"

خالدی صاحب نے اس کا ترجمہ اس طرح کیا ہے: "ساری اشیاء اللہ ہی نے پیدا کی ہیں حالانکہ وہ ان کی فرمانبرداری سے بے نیاز اور ان کی نافرمانیوں سے واقف تھا"

"آمنا" کا ترجمہ واقف کیا گیا ہے جو کسی طرح صحیح نہیں ہے اس خطبہ کی تمام روایتوں میں بھی یہی لفظ ہے بلکہ "العقد الفرید" میں "آمنا لمعصیتھم" کی بجائے "آمنا من معصیتھم" ہے۔ جو اور زیادہ واضح ہے[4]

---

[1] عیون الاخبار ج اص ۲۷۶۔ بعینہ یہی الفاظ حضرت علیؓ سے بھی منسوب ہیں ملاحظہ ہو نہج البلاغہ شرح محمد عبدہ ج ۲ص ۱۷۲۔ [2] کنز العمال ج ۶ ص ۲۲۵۔

[3] البیان ج ۲ ص ۱۳۳۔ [4] العقد الفرید ج ۲ ص ۲۲ طبع لجنۃ التالیف والترجمۃ۔

"آمن" کے معنی محفوظ ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو لوگوں کی نافرمانی سے کوئی ضرر نہیں پہنچ سکتا۔ وہ اس سے بالکل محفوظ ہے۔

(ب) بعثت سے پہلے عربوں کی حالت کا نقشہ کھینچتے ہوئے خطیب کہتا ہے:

"میتھم فی النار وحیھم أعمی

معہا لا یحصی من المرغوب عنہ والمزھود فیہ"

خالدی صاحب نے اس کا ترجمہ یوں کیا ہے: "ان کے مردے آگ میں اور ان کے زندے اندھے تھے۔ اس کے ساتھ ایسی بے شمار چیزیں موجود تھیں جن سے رغبت یا نفرت ہوتی ہے۔ (خیر و شر، مفید و مضر، خوب و زشت سب موجود تھے)"

یہاں خیر، مفید، خوب اور مرغوب کا سرے سے ذکر ہی نہیں۔ ڈاکٹر صاحب کو "المرغوب عنہ" کے لفظ سے غلط فہمی ہوئی۔ عربی زبان میں جب "رغبۃ" بصلہ "عن" آتا ہے تو نفرت کے معنی میں ہوتا ہے چنانچہ مندرجہ بالا عبارت کا صحیح ترجمہ یوں ہو گا۔

"... اس کے ساتھ بے شمار ناپسندیدہ اور نفرت انگیز چیزیں ان کے معاشرے میں پائی جاتی تھیں"۔

(ج) مرتدین اور مانعین زکوٰۃ سے حضرت ابوبکر کے قتال کا تذکرہ کرتے ہوئے عبداللہ بن الاہتم کے الفاظ یہ ہیں:

فلم یبرح یفصل أوصالھم، ویسقی الارض دماءھم حتی أدخلھم فی الذی خرجوا عنہ"

خالدی صاحب کا ترجمہ یہ ہے "ان کو جو چیزیں جوڑتی تھیں ان کو توڑنے اور زمین کو ان کا خون پلائے بغیر چین سے نہیں بیٹھے تا آنکہ ابوبکر نے ان کو از سرِ نو اسی دائرہ میں داخل کیا جس سے نکل گئے تھے"۔

پہلے جملے کا ترجمہ بالکل غلط ہے۔ "اوصال" جسم کے جوڑوں کو کہتے ہیں۔ "تفصیل اوصال" کے

معنی ہیں جوڑوں کو توڑنا۔ مطلب یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ ان کی برابر سرکوبی کرتے رہے۔ امرؤ القیس کا شعر ہے[1]

فقلت یمین اللّٰہ أبرح قاعداً ولو قطعوا رأسی لدیك وأوصالی

(ترجمہ) میں نے کہا: بخدا میں یہاں سے اٹھ نہیں سکتا خواہ یہ لوگ تمھارے پاس میرا سر قلم اور میرے جسم کو ٹکڑے ٹکڑے ہی کیوں نہ کر ڈالیں"۔

(د) بیت المال کے سلسلہ میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی غیر معمولی احتیاط کا ذکر کرتے ہوئے عبداللہ بن الاہتم کہتا ہے:

"وقد کان اصاب من مال اللّٰہ بکرا یرتوی علیہ وحبشیۃ ترضع ولداً لہ، فرأی ذلك غصۃ عند موتہ فی حلقہ، فأدی ذلك الی الخلیفۃ من بعدہ"۔

خالدی صاحب کا ترجمہ یہ ہے: "ابوبکر نے اللہ کے مال سے ایک اونٹنی لی تھی وہ اس سے اپنا گلا تر رکھتے تھے ان کے یہاں ایک حبشی عورت تھی، یہ ان کے بچے کو دودھ پلاتی تھی مگر وقتِ وفات یہ بھی ان کے حلق میں پھنس کر گلوگیر ہو گئی۔ آپ نے یہ اونٹنی اور حبشی لونڈی اپنے جانشین کے حوالے کر دی"

پہلے جملہ کا ترجمہ کسی طرح درست نہیں۔ "بکر" نوجوان اونٹ کو کہتے ہیں۔ "یرتوی علیہ" کے معنی ہیں جس سے آبپاشی کا کام لیا جائے۔ چنانچہ دوسری روایت میں آیا ہے:

ناضح کان یسقی بستاناً لہ[2] ایک اونٹ جو حضرت ابوبکر کے ایک باغ کو سیراب کرتا تھا۔

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی وفات کے وقت مال غنیمت میں سے ملی ہوئی جو چیزیں ان کے پاس موجود تھیں، اور جن کے بارے میں حضرت عائشہ کو وصیت کی تھی کہ حضرت عمر کے حوالہ کر دی

---

[1] شرح دیوان امرؤ القیس للسندوبی، تیسرا ایڈیشن ۱۹۵۳ء ص ۱۴۱۔ [2] صفۃ الصفوۃ ج ۱ ص ۱۰۱۔

جائیں۔ ان کی تعداد کے بارے میں ماخذ کا بیان ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ مجموعی تعداد کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:

(۱) ایک غلام جو تلواروں کو صیقل کرتا تھا اور بچوں کو بھی کھلاتا تھا۔

(۲) ایک حبشی کنیز جو حضرت ابوبکرؓ کے ایک بچہ کو دودھ پلاتی تھی۔

(۳) ایک نوجوان اونٹ جس سے آبپاشی کا کام لیا جاتا تھا۔

(۴) ایک دودھاری اونٹنی۔

(۵) ایک چادر جس کا دام پانچ درہم یا اس سے بھی کم تھا۔

(۶) دودھ دوہنے کا برتن۔

(۷) ایک قطوانی عبا۔

ابن سعد[۱] (متوفی ۲۳۰ھ) طبری[۲] (متوفی ۳۱۰ھ) ابن الجوزی[۳] (متوفی ۵۹۷ھ) ابن اثیر[۴] (متوفی ۶۳۰ھ) اور امام سیوطی[۵] (متوفی ۹۱۱ھ) نے غلام، اونٹ اور چادر کا تذکرہ کیا ہے۔

صفۃ الصفوۃ میں امام ابن الجوزی نے جو روایت درج کی ہے اس میں صرف غلام اور اونٹ کا ذکر ہے[۶] ابن قتیبہ (متوفی ۲۷۶ھ) نے "المعارف" میں صرف اونٹ اور چادر کا ذکر کیا ہے[۷] بغوی (متوفی ۵۱۶ھ) نے معجم الصحابہ میں غلام، دودھ کے برتن اور ایک قطوانی عبا کا ذکر کیا ہے

خود عبد اللہ بن الاہتم کے زیر بحث خطبہ کی روایات میں اختلاف ہے۔ ابن الجوزی کی "سیرت عمر بن عبد العزیز" میں اس خطبہ کے راوی سفیان بن عیینہ ہیں، انھوں نے اونٹنی، اونٹ اور حبشی کنیز کا ذکر کیا ہے[۸] ابن عبد الحکم کی "سیرت عمر بن عبد العزیز" میں بھی انھیں تینوں چیزوں کا ذکر ہے[۹]

---

[۱] کنز العمال ج ۶ ص ۳۲۵۔ [۲] تاریخ طبری مطبوعہ بریل ۱۸۹۰ء ق ۵ س ص ۲۱۴۳۔ [۳] تاریخ عمر بن الخطاب لابن الجوزی مطبعۃ التوفیق الادبیۃ ص ۵۲۔ [۴] الکامل ج ۲ ص ۱۶۲۔ [۵] تاریخ الخلفا مطبع رزاقی ص ۵۸۔ [۶] صفۃ الصفوۃ ج ۱ ص ۱۰۱۔ [۷] الریاض النضرۃ ج ۱ ص ۱۳۷۔ [۸] کتاب مذکور تصحیح محب الدین الخطیب ۱۳۳۱ھ ص ۱۴۔ [۹] کتاب مذکور تصحیح احمد عبید مطبوعہ ۱۹۲۷ء ص ۱۱۱۔

لیکن البیان والتبیین کی اس عبارت میں جس کے راوی خالد بن صفوان ہیں صرف اونٹ اور حبشی کنیز کا ذکر ہے۔"العقد الفرید"[۱] اور سنن الدارمی[۲] کی روایتیں بھی "البیان والتبیین" کے مطابق ہیں۔

(۵) حضرت ابوبکر کے بعد حضرت عمر کا طرزِ عمل اس طرح بیان کیا گیا ہے:

وقد کان اصاب من مال اللہ بضعا و ثمانین ألفا، فکسر بها رباعه، وکسر بها کفالة أهله و ولده، فأدى ذلك إلى الخليفة من بعده"

خالدی صاحب کا ترجمہ یہ ہے: "عمر نے اللہ کے مال سے اسی ہزار سے کچھ زائد رقم اپنے اخفیا تمیزی سے استعمال کی تھی۔ عمر نے اپنی جائداد ٹکڑے ٹکڑے فروخت کر دی اور اس رقم سے لئے ہوئے مال کی بابجائی ہو گئی۔ عمر کو یہ بات ناپسند تھی کہ یہ جائیداد ان کے اہل خانہ اور بچوں کی کفیل ہو۔ اہل وعیال کی کفالت کی ذمہ داری اپنے بعد ہونے والے جانشین کے سپرد کر دی۔"

راقم السطور کو آخری جملہ کے ترجمہ سے اختلاف ہے۔ یہاں اہل وعیال کی کفالت کی ذمہ داری جانشین کے سپرد نہیں کی گئی ہے بلکہ گھر فروخت کر کے رقم جانشین کے سپرد کی گئی۔ یہی جملہ حضرت ابوبکر کے سلسلے میں بھی گزر چکا ہے۔ جو ترجمہ وہاں کیا گیا ہے وہی یہاں بھی ہونا چاہیے۔

(۶) تقریر کے آخر میں حضرت عمر بن عبدالعزیز کو مخاطب کر کے عبداللہ بن الاہتم نے کہا:

"فلما وليتها ألفيتها حيث ألقاها الله"

خالدی صاحب ترجمہ کرتے ہیں: "توقع ہے کہ تم اس کو وہیں رکھو گے جہاں اللہ نے اس کو رکھا ہے"

یہ ترجمہ بالکل غلط ہے۔ صحیح ترجمہ یہ ہے۔ "جب آپ کے ہاتھوں میں دنیا کی زمام کار

---

[۱] طبع لجنۃ التالیف ج ۲ ص ۳۴۱۔ [۲] سنن الدارمی مطبع نظامی ۱۳۳۷ھ باب فی وفاۃ النبی ص ۲۴ و ۲۵

آئی تو آپ نے دنیا کو وہی حیثیت دی جو حیثیت اللہ کے نزدیک اس کی ہے۔"

دوسری روایتوں میں اس جملے کے بعد چند اور جملے ہیں جو دراصل اسی اجمال کی شرح ہیں۔

مثلاً سنن الدارمی میں خالد بن معدان سے روایت ہے:

فلما ولیتہ ألفیتہ حین القاھا اللہ الیہ زھد فیھا وجفو تھا وقن رتھا، إلا ما تزودت منھا۔	چنانچہ آپ دنیا سے کنارہ کش رہے، اس کے ساتھ بے رخی سے پیش آئے اور اسے نفرت کی نگاہ سے دیکھا البتہ آخرت کے لیے زادِ راہ اس سے لے لیا۔

اس (۲۹) پر خالدی صاحب رقم طراز ہیں:

"جاحظ نے باعتبار معنی درج بالا روایت سے ملتی جلتی روایت الحیوان ج ۴ ص ۷۶ پر اس طرح نقل کی ہے"

یہاں "درج بالا روایت" سے جو روایت مراد ہے وہ درج ہونے سے رہ گئی۔ اس روایت کا ترجمہ حسبِ ذیل ہے:

"حضرت ابوبکر کے غلام حضرت بلال گھوڑ دوڑ کے میدان سے آئے تو کسی نے پوچھا: کون بازی لے گیا؟ فرمایا: اللہ کے مقرب بندے۔ سائل نے کہا: میں "خیل" (گھوڑوں) کے متعلق دریافت کر رہا ہوں۔ حضرت بلال نے فرمایا: میں "خیر" کے متعلق جواب دے رہا ہوں۔[1]

(۳۰) ص ۳۰۔ حضرت ابوبکرؓ کی وفات کے بعد حضرت عائشہؓ نے ان کی قبر پر کھڑے ہو کر جو کلمات کہے تھے ان کا ایک ٹکڑا یہ ہے[2]:

"وإن کتاب اللہ لیعد بجمیل العزاء عنک حسن العوض منک فأنتجز من اللہ موعودہ فیک بالصبر عنک، وأستخلصہ بالاستغفار لک۔"

---

[1] البیان ج ۳ ص ۳۱۷۔ [2] البیان ج ۲ ص ۳۰۴۔

خالدی صاحب نے اس کا ترجمہ یہ کیا ہے: "اللہ کی کتاب وعدہ کرتی ہے کہ آپ کی وفات پر صبر جمیل آپ کا اچھا بدل ہوگا، اس سے بڑی تسلی ہوتی ہے۔ میں آپ کی وفات پر صبر کرتے ہوئے اللہ سے وہ وعدے پورے کرنے کی درخواست کرتی ہوں، جو اس نے آپ سے کیئے، اور آپ کی مغفرت طلب کرتے ہوئے دعا کرتی ہوں کہ وہ میری اس طلب میں اخلاص عطا فرمائے"

تینوں جملوں کے ترجمہ میں فاحش قسم کی غلطیاں ہیں "استخلاص" کے معنی اخلاص طلب کرنا نہیں بلکہ کسی چیز کو پسند کرنا اور اپنے لیے مخصوص کرنا ہے۔ صحیح ترجمہ اس عبارت کا یہ ہے:

"کتاب الٰہی کا وعدہ ہے کہ آپ کی وفات پر صبر جمیل اختیار کرنے پر مجھے آپ کا حسنِ عوض عطا ہوگا چنانچہ میں امید کرتی ہوں کہ اس حادثہ پر صبر اور آپ کے لیے استغفار کے بدلہ میں اللہ تعالیٰ وہ وعدہ پورا کرے گا جو آپ کے بارے میں اس نے کیا ہے"

نہایۃ الارب[1]، العقد الفرید[2] اور الریاض النضرۃ[3] میں "استخلصہ" کی بجائے "استنجیعہ" اور زہر الآداب[4] میں "استقضیہ" ہے۔ جمہرۃ خطب العرب[5] میں مؤخر الذکر روایت کا انتخاب کیا گیا ہے۔

(۱۰) ص ۳۰

(۱) عیسیٰ بن طلحہ حضرت عبداللہ بن عباس رضہ سے خلفائے اربعہ کے بارے میں ان کے تاثرات معلوم کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ حضرت ابوبکر کے متعلق فرمایا:

"کان خیرا کلہ علی الحدۃ وشدۃ الغضب"[6]

خالدی صاحب نے اس کا ترجمہ کیا ہے: "وہ سراپا خیر تھے تیزی وگرمی میں بھی اور غضب

---

[1] نہایۃ الارب للنویری دارالکتب ۱۹۲۵ء ج ۵ ص ۱۶۷۔ [2] العقد مطبوعہ ۱۳۱۶ھ ج ۲ ص ۶۔ [3] الریاض النضرۃ پہلا ایڈیشن ج ۱ ص ۱۸۵۔ [4] زہر الآداب ج ۱ ص ۴۰۔ [5] جمہرۃ خطب العرب ج ۱ ص ۱۲۶۔ [6] البیان ج ۳ ص ۲۴۶۔

کی شدت میں بھی"

جو اصول زبان کے خلاف ہے اس کا صحیح اور واضح ترجمہ یہ ہے: "شدت غضب اور مزاج میں حدت کے باوجود وہ سرتاپا خیر تھے"۔

حضرت ابوبکرؓ پر یہ تبصرہ العقد الفرید میں محمد بن عبد السلام الخشنی سے بھی منقول ہے اس میں "شدة الغضب" نہیں ہے اس کے الفاظ یہ ہیں[1]

کان واللّٰہ خیر اکلہ	بخدا وہ خیر ہی خیر تھے اس حدت کے
مع الحدة التی کانت فیہ۔	باوجود جو اُن کے اندر پائی جاتی تھی۔

المحب الطبری نے ابن عبد البر (متوفی ۴۶۳ھ) کے حوالہ سے اسی مفہوم کی ایک روایت نقل کی ہے۔ جس کے راوی طارق ہیں۔ اس میں یہ ہے کہ کچھ لوگ حضرت ابن عباسؓ کے پاس آئے، انھوں نے پوچھا: حضرت ابوبکرؓ کس طرح کے آدمی تھے؛

ابن عباسؓ کے جواب کے الفاظ یہ ہیں: "کان خیر کلہ أو کالخیر کلہ علی حدة کانت فیہ"[2]

(ب) حضرت عمرؓ کے بارے میں ابن عباسؓ نے جو تاثر ظاہر کیا وہ یہ ہے۔

"کان کالطائر الحذر قد علم أنہ قد نصب لہ فی کل وجہ حبالة، وکان یعمل بکل یوم بما فیہ علی عنف السیاق"

خالدی صاحب اس کا ترجمہ یہ کرتے ہیں: "ہوشیار پرندہ کی طرح جو کس، وہ جانتے تھے کہ ان کے چاروں طرف ایک پھندہ لگا دیا گیا ہے۔ وہ روز کا کام روز کر دیا کرتے تھے جیسے دوڑ میں اپنے گھوڑے کو سب سے آگے نکالنے کی کوشش کرنے والا اس پر نرمی نہیں برتتا دکوڑے لگائے جاتا ہے"

اس ترجمہ میں دو غلطیاں ہیں: ایک تو یہ کہ "قد علم" کا فاعل "الطائر" کی بجائے حضرت عمرؓ

---

[1] العقد الفرید لجنة التالیف ج ۲ ص ۲۴۹ - [2] الریاض النضرة ج ۱ ص ۱۲۶ -

کو سمجھ لیا گیا جو غلط ہے۔ اس لئے اس کا صحیح ترجمہ یوں ہوگا: "حضرت عمر اس ہوشیار پرندہ کی مانند تھے جسے معلوم ہو کہ ہر طرف اس کے لیے جال بچھا ہوا ہے"۔ العقد الفرید کی روایت اس باب میں بہت واضح ہے:

کان واللہ کالطیر الحذر	بخدا وہ اس ہوشیار اور چوکنے پرندہ کی طرح
الذی نصب لہ فخ فھو	تھے جس کے لئے کوئی جال بچھا دیا گیا ہو اور
یخاف ان یقع فیہ۔	اسے ہر آن گرفتار ہونے کا اندیشہ لاحق ہو۔

دوسری غلطی جو بہت اہم ہے وہ یہ کہ خالدی صاحب نے لفظ "السیاق" (س ی ا ق) کو "سباق" (س ب ا ق) پڑھا جس سے مفہوم خبط ہو گیا۔ سیاق کے معنی ہیں ہانکنا "عنف السیاق" یعنی سختی سے ہانکنا۔ یہاں حکومت اور انتظام میں سختی مراد ہے۔

ترجمہ یوں ہوگا:

"وہ روز کا کام روز کر دیا کرتے تھے۔ البتہ ان میں سخت گیری تھی"

جس طرح حضرت ابوبکر پر تبصرہ میں مزاج کی حدت کا ذکر تھا اسی طرح یہاں حضرت عمر کی درشتی اور سخت گیری کا ذکر ہے۔

حضرت علی رضؓ نے ایک موقع پر تقریر کرتے ہوئے فرمایا:

انقادوا قبل عنف السیاق[1]	قبل اس کے کہ تم کو سختی سے اطاعت پر مجبور کیا جائے خود ہی مطیع ہو جاؤ

ابن ابی الحدید معتزلی شارح نہج البلاغۃ اس جملہ کی شرح کرتے ہوئے لکھتا ہے:

یقول: انقادوا انتم من	حضرت علی فرماتے ہیں کہ تم خود برضا و رغبت
انفسکم قبل أن تقادوا وتساقوا	مطیع ہو جاؤ قبل اس کے کہ تم کو اطاعت کی
لغیر اختیار کم سوقا عنیفا۔[2]	طرف جبراً ہانکا جائے یعنی زبردستی کی جائے۔

---

[1] نہج البلاغۃ شرح الامام محمد عبدہ ج ۱ ص ۱۵۸ [2] شرح ابن ابی الحدید دار الطباعۃ طہران ۱۲۷۱ھ ص ۴۴۳۔

(۱۲) ص ۱۳

حضرت حسان بن ثابت نے حضرت ابوبکر کا جو مرثیہ کہا تھا اس کے چھ اشعار مختلف مراجع میں ملتے ہیں۔ البیان والتبیین میں ۴ اشعار ہیں۔ پہلا شعر ہے:

اذا تذکرت شجوا من أخی ثقة　　فاذکر أخاک أبابکر بما فعلا

خالدی صاحب نے اس کا ترجمہ یہ کیا ہے۔ "جب تم نے بھروسے کے قابل بھائی کا غم مفارقت تازہ کیا ہے تو اپنے بھائی ابوبکر کو ضرور یاد کرو"

صحیح ترجمہ اس کا یہ ہے۔ "جب کسی پیکرِ وفا کا غم تازہ کرنا ہو تو اپنے دوست ابوبکرؓ اور اس کے کارناموں کو یاد کرو"۔

خالدی صاحب نے "اذا تذکرت" کا ترجمہ ماضی کا کیا ہے حالانکہ "اذا" جب ماضی پر داخل ہوتا ہے تو مضارع کے معنی دیتا ہے۔

چوتھا شعر ہے:-

وکان حب رسول اللہ قد علموا　　خیر البریۃ لم یعدل بہ رجلا

خالدی صاحب کا ترجمہ ہے:-

سبھی جانتے ہیں کہ وہ رسول اللہؐ کے نہایت گہرے دوست تھے۔ رسول اللہؐ سارے انسانوں سے افضل ہیں، ان کے برابر کوئی نہیں ہوا"

"لم یعدل بہ رجلا" کا ترجمہ صحیح نہیں ہے۔ "عدل فلاں بفلاں" کے معنی ہوتے ہیں: اس نے فلاں شخص کو فلاں کی برابر قرار دیا۔ یہ فقرہ حضرت ابوبکر کے متعلق ہے۔ خالدی صاحب نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق کر دیا ہے۔

صحیح ترجمہ یہ ہے:

"لوگوں کو بخوبی اس کا علم ہے کہ حضرت ابوبکر نبی خیر الوریٰؐ کے محبوب تھے۔ آپ کے نزدیک ان کی برابر کوئی شخص نہ تھا"[۱]

---

[۱] ابن سعد ج ۵۔ القسم الاول ص ۵۰۔ باقی حاشیہ ص ۴۴ پر ملاحظہ کریں

فاضل مقالہ نگار نے جاحظ کی تصنیفات سے حضرت ابوبکر کے ۳۳ آثار و اخبار پیش کئے ہیں (ضمیمہ نمبر ۵ سے قبل ایک اثر پیش کیا جا چکا ہے جو غالباً سہواً چھوٹ گیا تھا۔ ایک مزید اثر پیش خدمت ہے

(۳۵) حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ جب کسی شخص کی تعزیت کرتے تو فرماتے:

لیس مع العزاء مصیبۃ، ولا مع الجزع فائدۃ۔ الموت أشد ما قبلہ، وأہون ما بعدہ، اذکروا فقد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تصغر عندکم مصیبتکم صلی اللہ علی محمد و عظم أجرہ[۱]	آدمی صبر کرے تو کوئی مصیبت نہیں، جزع فزع کا کوئی حاصل نہیں۔ موت کا مرحلہ ماقبل کے مراحل سے سخت اور بعد کے مراحل سے آسان ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کو یاد کرو تمہارا غم ہلکا ہو جائے گا۔ اللہ تعالیٰ محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر رحمتوں کی بارش کرے اور اجر عظیم فرمائے

اس طرح گویا آثار ابوبکرؓ کی تعداد ۳۵ ہو جائے گی۔ واالحمد للہ وھو اعلم بالصواب۔

باقی۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۳ ——— عیون اخبار ج ۲ ص ۱۵۱ اور صفۃ الصفوۃ ج ۱ ص ۹۰ پر "خیر البریۃ" کی بجائے "من البریۃ" ہے۔ یہ شعر حضرت حسان کے مطبوعہ دیوان میں نہیں ہے۔

حاشیہ صفحہ ہذا [۱] البیان ج ۳ ص ۲۶۱ ۔

علمِ منطق ــــــ ایک جائزہ

جناب شبیر احمد خاں غوری، ایم۔ اے ایل ایل بی سابق رجسٹرار
امتحانات عربی و فارسی اتر پردیش

(۱)

اس عنوان سے برہان کے پچھلے شماروں میں ایک مضمون شائع ہوا ہے۔ اُس میں چند باتیں قابلِ غور ہیں:۔

مضمون نگار نے اُن بنیادی اصولوں سے بے اعتنائی برتی ہے جو اس قسم کی علمی و تحقیقی سرگرمیوں کے لیے اساسی حیثیت رکھتے ہیں (اُن کی تفصیل آگے آئے گی)

اپنے مآخذ و مصادر سے نقل اقتباسات میں اُن سے ایسی فروگزاشتیں ہوئی ہیں جن کا صدور عربی مدارس کے ایک نو آموز طالب علم سے بھی مستبعد ہے۔

مثلاً انھوں نے "برہان نومبر ۱۹۷۵ء صفحہ ۲۹۵ سطر ۶-۹ پر فرمایا ہے:۔

"چنانچہ پروفیسر مصطفیٰ عبد الرزاق کہتے ہیں کہ جو علم بطور آلہ ہوتا ہے، اس زمانہ میں اکثر ممالک کے اندر اسے عادۃً علم منطق کہا جاتا ہے۔ لیکن شاید دوسری قوموں کے یہاں اس کا دوسرا نام ہو، پھر بھی اسی مشہور نام کے ساتھ ہی اُسے موسوم کرنے کو ہم ترجیح دیتے ہیں"

مصطفیٰ عبد الرزاق نے "تمہید التاریخ الفلسفۃ الاسلامیۃ" ص ۶۲ سطر ۷-۸ میں لکھا ہے:۔

"ولابن سینا فی تعریف الحکمۃ وتقسیمہا مسلک طریف سلکہ فی منطق المشرقیین فقال"

(حکمت کی تعریف اور تقسیم کے باب میں ابن سینا کا ایک نیا عمدہ طریقہ ہے جسے اس نے
منطق المشرقیین میں اختیار کیا ہے پس وہ کہتا ہے)

اس کے بعد انھوں نے شیخ کی "منطق المشرقیین" سے ایک طویل اقتباس نقل کیا ہے جو ان کی کتاب کے صفحہ ۶۲ سطر ۹ سے صفحہ ۶۵ سطر ۲۰ تک پھیلا ہوا ہے۔ اس کا آغاز بھی "واوین" کے ساتھ ہوتا ہے:۔

" فی ذکر العلوم: ان العلوم کثیرۃ والشھوات لھا مختلفۃ ولکنھا تنقسم اول ما تنقسم . . . .

اور اختتام بھی "واوین معکوس" ہی کے ساتھ ہوتا ہے۔

. . . .

ھو حین نشتغل بایراد العلم الآلی ھو المنطق[1]"

بیچ میں کہیں بھی اس کا تسلسل نہیں ٹوٹا۔ خود مصطفیٰ عبدالرزاق نے ص ۶۵ کے پائیں حواشی میں اس طویل اقتباس کے حوالہ کے طور پر لکھا ہے:۔

(۱) منطق المشرقیین صفحہ ۵ - ۸

اس سے اس طویل اقتباس کی طوالت واضح ہوجاتی ہے۔ غرض یہ پورا اقتباس شیخ بوعلی سینا کا قول ہے اسی طویل اقتباس میں صفحہ ۶۲ سطر ۲۴ - ۲۶ پر ہے:۔

" والعلم الذی یطلب لیکون آلۃ ـــ قد جرت العادۃ فی ھذا الزمان وفی ھذہ البلد ان ان یسمی علم المنطق ولعلّ لہ عند قوم آخرین اسماء اُخر لکننا نوثر ان نسمیہ بھذا الاسم المشھور"

اس لیے یہ بھی بوعلی سینا ہی کا قول ہے نہ کہ مصطفیٰ عبدالرزاق کا۔ پھر بھی اگر انھیں اس باب میں کوئی شک تھا تو وہ "منطق المشرقیین" سے مراجعہ کرکے دور کرسکتے تھے

---

[1] "منطق المشرقیین ص ۵ - ۸"

شیخ بو علی سینا کی "منطق المشرقیین" کوئی نادر و کمیاب مخطوطہ تو نہیں ہے جو صرف یورپ یا امریکہ ہی میں دستیاب ہو سکتا ہے۔ یہ ایک مطبوعہ کتاب ہے جو بآسانی مل سکتی ہے اس کے صفحہ ۵ سطر ۱۶-۱۸ اپر یہ عبارت: "والعلم الذی یطلب ..... بھذا الاسم المشھور" من وعن موجود ہے۔

بہر حال اُسے شیخ کے بجائے مصطفیٰ عبدالرزاق کا قول بتانا اور لکھنا:

"چنانچہ پروفیسر مصطفیٰ عبدالرزاق کہتے ہیں کہ جو علم ..... الخ۔"

ایک انتہائی غیر ذمہ دارانہ فروگذاشت ہے کیونکہ اس سے اس قول کے مضمرات و متضمنات ہی بدل گئے۔ مضمون نگار نے اسے مصطفیٰ عبدالرزاق کی طرف منسوب کر کے یہ بتایا ہے کہ بیسویں صدی میں مصر کے اندر ہم اسے منطق کہتے ہیں، انگلینڈ اور انگریزی میں (LOGIC) اور ہندوستان کی سنسکرت درسگاہوں میں तर्क शास्त्र "ترک شاستر" नयाय शिक्षा نیائے شکشا विद्या तर्क "ترک ودیا"۔ حالانکہ شیخ جو اس قول کا قائل ہے یہ کہنا چاہتا ہے کہ پانچویں صدی ہجری کے آغاز میں اس کے وطن (فی ہذہ البلدان) خراسان میں یہ علم منطق کہلاتا تھا۔ ممکن ہے قلمروئے اسلام (جو اس وقت ہند و کشمیر سے اسپین تک پھیلی ہوئی تھی) کے دوسرے علاقوں میں یا سنین ماضیہ میں کسی دوسرے نام سے موسوم ہو۔ (جیسے ریاضی (MATHMATICS) شیخ کے زمانہ میں "ریاضیات" کہلاتا تھا مگر اس سے کوئی نصف صدی پہلے فارابی جس کی زندگی کا بیشتر حصہ بغداد اور دمشق میں گزرا تھا، اس علم کو "تعلیم" کے نام سے یاد کرتا تھا۔)

اس تفصیلی تبصرے سے واضح ہو جاتا ہے کہ "قائل" کی شخصیت کی صحیح تحقیق ہو جانے سے اس کے قول کا مفہوم کس قدر بدل گیا۔

لیکن اس سے بھی زیادہ افسوسناک وہ فروگذاشتیں ہیں جو مضمون نگار سے معمولی الفاظ و فقرات کے ترجمہ میں سرزد ہوئی ہیں۔ مثال کے طور پر اسی اقتباس میں

ایک فقرہ ہے: "فی ہذہ البلدان" نہایت آسان کہ ایک مبتدی بھی بسہولت ترجمہ کریگا۔ مگر مضمون نگار نے اس کا ترجمہ "اکثر ممالک" کیا ہے۔ خدا نے انھوں نے "ہذہ" کے اشارے کو کیوں نظر انداز کر دیا اور "البلدان" کے اندر "الف لام" کی یہ کون سی قسم ہے جس میں "اکثریت" (اکثر ممالک کے اندر) کے معنی مضمر ہیں۔ اس غلطی کے لیے تو "نحو میر" پڑھنے والے طالب علم کو بھی معاف نہیں کیا جائے گا۔

اسی طرح مضمون نگار نے دوسری جگہ (برہان دسمبر ۱۹۷۵ء ص ۳۶۹ سطر ۱۰، ۱۱) لکھا ہے :-

"صاحب تمہید لکھتے ہیں لفظ روم کا اطلاق کبھی کبھار مشرقی جمہوریہ رومانیہ پر اور اکثر یونان پر ہوتا ہے۔"

بسوخت عقل ز حیرت کہ ایں چہ بوالعجبی است

صاحب تمہید" کے الفاظ حسب ذیل ہیں (ملاحظہ ہو تمہید لدراسۃ الفلسفۃ الاسلامیۃ ص ۳۸ پائیں حواشی (۱))

"(۱) یطلق لفظ الروم علی سکان الامبراطوریۃ الرومانیۃ الشرقیۃ احیانا ویطلق فی الغالب علی الیونان۔"

"امبراطوریہ" کا ترجمہ "جمہوریہ" اور "رومانیہ الشرقیہ" کا ترجمہ "مشرقی رومانیہ" کس قدر گمراہ کن ہے۔

"امبراطوریہ" امپائر یا EMPIRE کا معرب ہے جس کے معنی "شہنشاہیت" ہیں[1]

---

[1] اگر مضمون نگار کو "امبراطوریہ" کا لفظ عربی زبان کی قدیم لغات میں نہیں مل سکا تو انھیں جدید عربی کی لغات میں تلاش کرنا چاہیے تھا۔ مثلاً الیاس انطون الیاس کی "القاموس العصری" عربی، انگریزی (مطبوعہ المطبعۃ العصریہ۔ قاہرہ، جس کے دوسرے اڈیشن، ص ۲۷ کے دوسرے کالم کی سطر ۱۴ پر EMPIRE امبراطوریہ مرقوم ہے۔ اسی طرح ص ۵۵۰ کے دوسرے کالم کی سطر ۳۲ پر مرقوم ہے۔ رومانی ROMAN اور جب یہ لفظ "امبراطوریہ" کی صفت نسبتی کے طور پر آئیگا تو مرکب توصیفی ہوگا۔ "امبراطوریہ الرومانیہ" یعنی (ROMAN EMPIRE) فافہم۔

اور اسی طرح "جمہوریت" کی ضد ہے جس سے مراد شورائی حکومت ہوتی ہو اسی طرح "رومانیہ" سے مراد عہدِ حاضر کا ملک "رومانیہ" نہیں ہے بلکہ "رومن" ROMAN ہے اور "امبراطوریۃ الرومانیہ" کے معنی ہیں مشرقی رومن امپائر EASTERN ROMAN EMPIRE)

عربی مدارس کے اساتذہ اس بات کے تو مکلف نہیں ہیں کہ وہ یونان و روم کی تاریخ کا علم اُن کتابوں سے حاصل کریں جو عہدِ حاضر میں یورپی فضلا نے لکھی ہیں۔ لیکن ایسے علمارِ عظام سے جو نہ صرف یونان بلکہ ایران و ہندوستان کی فلسفیانہ سرگرمیوں کا جائزہ مرتب کرنے کی اڑان بھر رہے ہوں یہ توقع بجا طور پر کی جائے گی کہ وہ کم از کم مسعودی جیسے عرب مورخین ہی کی کتابیں پڑھ چکے ہوں گے۔

بہرحال صورتِ حال یہ ہے کہ شروع میں روم (جس سے مراد رومیوں کی وہ مملکت ہے جو شہر روم (ROME) اور اُس کے مضافات میں قائم ہوئی تھی کے اندر جمہوری نظامِ حکومت تھا۔ بعد میں ملوکیت قائم ہوئی جو اپنے عہدِ عروج میں "رومی شہنشاہیت" ROMAN EMPIRE بن گئی۔ ۱۴۶ ق م میں بادشاہ روم نے یونان کو بھی فتح کر کے اپنی سلطنت میں ضم کر لیا اور وہ عظیم رومن امپائر کا ایک حصہ بن کر رہ گیا۔ عرب مورخ مسعودی بھی ملک روم کے سربراہانِ حکومت کو بادشاہ "ملوک" ہی بتاتا ہے اور اس نے ان بادشاہان روم کے دو طبقے کئے ہیں: ایک بت پرست بادشاہوں کا اور دوسرا مسیحی المذہب بادشاہوں کا چنانچہ "التنبیہ والاشراف" ص ۱۲۳ میں لکھتا ہے:۔

"ذکرالطبقۃ الاولیٰ من الملوك الروم وھم الصابئون"

اور صفحہ ۱۳۱ پر لکھتا ہے:۔ "ذکرالطبقۃ الثانیۃ من ملوك الروم وھم المتنصرۃ"

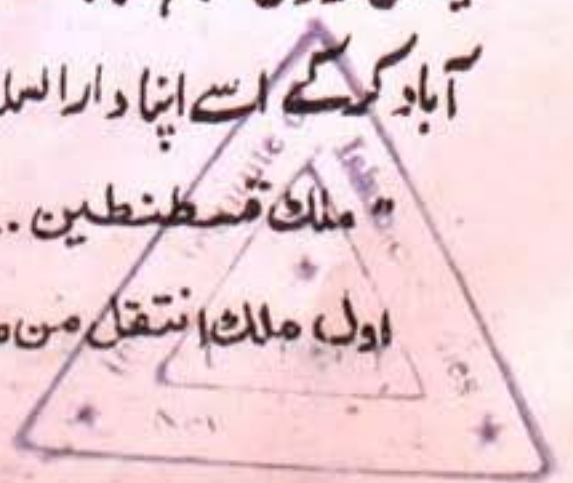
اسی طرح "مروج الذہب ومعادن الجواہر" جلد اول ص ۲۶۹ میں لکھتا ہے:۔

"ذکر ملوک الروم المتنصرة"

مسعودی قیصر اوغسطس AUGUSTUS کے ذکر میں لکھتا ہے :-

وتواریخہم باوغسطس یبتدی	رومیوں کی تاریخ اوگسٹس سے شروع
لانہ اول ملک من ملوک الروم	ہوتی ہے کیونکہ وہ روم کے بادشاہوں
خرج عن مدینۃ رومیہ	میں پہلا بادشاہ ہے جو شہر روم سے نکلا..
فاستولیٰ علی ملک الیونانیین	...اور یونانیوں کے ملک اور مصر اور
ومصر والشام وقتل قلوبطرۃ	شام پر قابض ہو گیا۔ اس نے ملکہ
آخر ملوک الیونانیین فاجتمع	کلیوپیٹرا کو جو آخری یونانی تاجدار تھی
لہ ملک الروم والیونانیین وزالت	قتل کر دیا۔ اس طرح روم اور یونان
رسوم الیونانیین فسمی الجمع	دونوں اس کے قبضہ میں آگئے یونانیوں
روما"	کے نشانات مٹ گئے اور پورے ممالک
التنبیہ والاشراف صفحہ ۱۲۴)	مقبوضہ کا نام "روما" (ROME)
	قرار پایا۔

بعد میں قیاصرہ روم کا اقتدار صرف سلطنت کے مشرقی حصّہ میں رہ گیا جو "بوزنطیہ" (BYZANTIA) کہلاتا تھا۔ اس کی سیاسی وجوہ جو کچھ ہوں (جن کی تفصیل روم کی جدید تاریخوں بالخصوص گبن کی سقوط سلطنت روما DECLINE AND FALL OF ROMAN EMPIRE) میں ملیگی) مگر مسعودی نے لکھا ہے کہ پہلا عیسائی رومی شاہنشاہ قسطنطین روم سے "بوزنطیہ" چلا آیا اور یہاں قسطنطنیہ کا شہر آباد کر کے اسے اپنا دار السلطنت بنایا۔

"ملک قسطنطین .... وکان	قسطنطین کا عہد حکومت ... وہ پہلا
اول ملک انتقل من ملک الروم	بادشاہ ہے جو مملکت روم (کے ابتدائی

عن رومیه الی بوزنطیه وهی مدینه القسطنطنیه فبناها وسماها باسمه"	دارالسلطنت) روم سے منتقل ہوکر بوزنطیہ چلا آیا جو شہر قسطنطنیہ کا نام ہے یہاں آکر اس شہر کو تعمیر کیا اور اپنے نام پر اس کا نام رکھا۔

بہرحال عظیم رومن امپائر کا یہی علاقہ تاریخ میں "مشرقی رومن امپائر" کے نام سے موسوم ہوا اور اسی لیے مسلمان اسے 'روم' کہتے تھے، اگرچہ یہاں کے اصل باشندے اور اسی طرح یہاں کے علوم یونانی الاصل تھے (اسی علاقے کو مصطفیٰ عبدالرزاق نے "امبراطوریہ الرومانیہ الشرقیہ" کہا ہے)

اسی "مشرقی رومن امپائر" کے قیاصرہ سے ایران کے ساسانی بادشاہوں کی جنگیں ہوا کرتی تھیں۔ یہی روم صدر اسلام میں ایران کے ہاتھوں ہارا تھا اور بعد میں غالب آیا۔ جس کی طرف قرآن کریم اشارہ کرتا ہے:۔

الم۔ غلبت الروم۔ فی ادنی الارض وهم من بعد غلبتهم سیغلبون۔

اسی روم کا بادشاہ ہرقل تھا جس کے پہلے سال جلوس میں ہجرت نبوی ظہور میں آئی، مسعودی لکھتا ہے:۔

"هرقل و فی اول سنته من ملکه کانت هجرة رسول الله صلی الله علیه وسلم"۔

بعد میں روم کا یہی بادشاہ ہرقل عہدِ فاروقی میں شام کے مسلمانوں کے قبضہ میں آجانے پر الوداعی سلام کر کے ہمیشہ کے لیے یہاں سے چلا گیا تھا (مسعودی کے لفظوں میں: واشرف علی الشام علیک السلام یا سوریه۔ سلام مودع لا یعود الیک ابداً)۔

اسی روم کے بادشاہ سے دوسرے عباسی خلیفہ ابوجعفر منصور نے یونانی ریاضی کی کتابیں عربی میں ترجمہ کر کے منگائی تھیں جیسا کہ ابن خلدون کہتا ہے:۔

"فبعث ابوجعفر المنصور الی ملک الروم ان یبعث الیه بکتب التعالیم مترجمة"۔

پس خلیفہ ابو جعفر منصور نے بادشاہ روم سے کہلا بھیجا کہ وہ ریاضیات کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کرا کر اُسے بھیجدے۔

اسی روم کے بادشاہ نقفور (NICEPHORUS) سے خلیفہ ہارون الرشید کی لڑائیاں ہوئی ہیں، مسعودی لکھتا ہے :-

"ثم ملك على الروم نقفور بن اسراق وكانت بينه وبين الرشيد مراسلات" (مروج الذہب جلد اول ص ۲۸)	پھر روم کا بادشاہ نقفور بن اسیراق ہوا اور اُس کے اور رشید کے درمیان خط و کتابت ہوئی۔

اور اسی روم کے بادشاہ سے ہارون الرشید کے بیٹے خلیفہ مامون نے اصرار کرکے یونانی علوم کے جواہر پارے بغداد منگائے، جیسا کہ ابن الندیم نے کتاب الفہرست میں لکھا ہے :-

"ان المامون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات وقد استظهر عليه المامون۔ فكتب الى ملك الروم يسأله الاذن فى انفاذ ما من مختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم فاجاب الى ذلك بعد امتناع"	خلیفہ مامون اور بادشاہ روم کے درمیان خط و کتابت ہوئی اور مامون نے اُس پر دباؤ ڈالا۔ پس اُس نے بادشاہ روم کو لکھا اور اس سے اجازت مانگی کہ اس کے (بادشاہِ روم کے) ملک میں قدیم علم و حکمت کے جو منتخب نسخے تھے اور روم کے شہر میں اُن کے ذخائر تھے انھیں (بغداد) بھیجدے۔ پس بادشاہ روم نے پہلے منع کیا اور پھر راضی ہوگیا۔

(باقی)

مسئلہ خیر و شر

از افادات علامہ محمد انور شاہ کشمیری (محدث)

سید محمد فاروق بخاری، گورنمنٹ ڈگری کالج سوپور، کشمیر

(حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ بیسوی صدی کے ممتاز علماء اور نامور محققین اسلام میں جو مقام و مرتبہ رکھتے ہیں وہ ہر صاحب علم و فضل پر روشن ہے۔ ان کے معاصرین کہتے ہیں کہ شاہ صاحب فقہ و حدیث کے خاص طور پر امام زمان اور حفاظ حدیث کی سلسلۃ الذہب کی آخری کڑی تھے۔

کلامِ اقبال کے شارح اعظم پروفیسر یوسف سلیم چشتی فرماتے ہیں:

"ہر چند مرحوم ہر فن میں مہارتِ تامہ رکھتے تھے لیکن
حدیث اور فقہ میں بلاشبہ تمام دنیائے اسلام میں
کوئی شخص اُن کا ہمسر نہ تھا۔[۱]"

اسی طرح ابنِ خلکانِ ہند حضرت مولانا حکیم سید عبدالحیؒ حضرت شاہ صاحب کا تذکرہ ان الفاظ سے شروع کرتے ہیں:

الشیخ الفاضل العلامۃ انور شاہ ..... احد

---

[۱] ارمغان حجاز باشرح، اعتقاد پبلشنگ ہاؤس دہلی ۱۹۷۲ء، صفحہ ۱۷۲

کبار الفقہاء الحنفیۃ (وعلماء الحدیث الاجلاءؒ)

مگر جن حضرات کو حضرت شاہ صاحب کو بڑے قریب سے دیکھنے کا موقع ملا وہ یک زبان ہو کر کہتے ہیں کہ حضرت نہ صرف علوم آلیہ (صرف ونحو، بیان و بدیع، عروض وغیرہ) اور علوم عربیہ دینیہ کے بحرِ ذخار تھے بلکہ علوم عقلیہ اور فنون عصریہ کے بھی ماہرِ کامل تھے۔ حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہٗ، جنھیں حضرت کے پاس دوسرے تلامذہ اور ساتھیوں کی بہ نسبت خلوت وجلوت میں بیٹھنے کا زیادہ موقعہ ملا ہے، فرماتے ہیں:

"مطالعہ کے سلسلہ میں فنون عصریہ، فلسفۂ جدیدہ،
ہیئتہ جدیدہ، حتیٰ کہ فنِ رمل وجفر کی کتابوں کو بھی
مطالعہ سے نہ چھوڑا۔"[۲]

یہ صرف دعویٰ ہی نہیں ہے اور نہ اسے عقیدتمندی پر محمول کیا جا سکتا ہے بلکہ آفتاب کی طرح روشن حقیقت ہے۔ اس حقیقت کی حضرت مرحوم کے رسائل وامالی سے من و عن تصدیق ہوتی ہے۔ فلسفے پر تو اُن کے مستقل رسائل ہمارے ہاتھوں میں ہیں۔ اس کے علاوہ فیض الباری، انوار المحمود نیز عقیدۃ الاسلام میں فلسفہ، کلام اور معارف الٰہیہ پر مشتمل مسائل کے بارے میں سینکڑوں جواہرات بکھرے ہوئے ہیں مگر افسوس! نہ ان کو آج تک یکجا جمع کرنے کی کوشش کی گئی اور نہ منتشر حالت ہی میں سہی اردو میں منتقل کئے گئے۔ فیض الباری کو اٹھائیے ... اس کے بارے میں حضرت شاہ صاحب کے دوسرے نامور شاگرد مولانا

---

[۱] نزہۃ الخواطر ج ۸، خطوط وحدانی کی عبارت حضرت مولینا ابوالحسن علی ندوی مدظلہٗ کی ہے۔ جیسا کہ انھوں نے خود تصریح فرمائی ہے۔

[۲] حیاتِ انور: مقالہ حضرت حکیم الاسلام مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہٗ۔

حکیم ڈاکٹر سید عبدالعلی مرحوم و مغفور (برادر حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہٗ) اپنے ایک مکتوب میں یہ خیال ظاہر کرتے ہیں:

"حضرت کے نام سے بخاری کی جو شرح (فیض الباری؟) شائع ہوئی ہے اس میں بھی وہ مضامین نہیں ہیں جو حضرت کی تقریروں میں ہوتے تھے اور جن مضامین کو حضرت سے بیشتر کسی نے نہیں لکھا ہے۔"[1]

حضرت ڈاکٹر صاحب مرحوم و مغفور کی یہ رائے ان کی فضیلت علمی کی روشن دلیل اور حضرت شاہ صاحب کے مایہ ناز شاگرد ہونے کی کھلی نشانی ہے۔ مگر میں کہتا ہوں کہ باوجود اس نقص وکمی کے فیض الباری کی چاروں جلد یا صرف عقیدۃ الاسلام فی حیوٰۃ عیسیٰ علیہ السلام اٹھا کر دیکھئے، آپ کو بھی اپنے مخاطب سے وہی کہنا پڑے گا جو ایک محقق، جاحظ (ابوعثمان عمرو) کی کتابیں پڑھ کر اپنے مخاطب سے کہتا ہے:

وانت اذا ادمت نظرك فی ثبت ما صنف من مصنفات اخذك الدهش و يملك العجب، لانك تراه لم يكد يترك علماً معروفاً على زمنه لم يضع فيه مولفاً ولم يدع فناً لم يكتب فيه مصنفاً۔[2]

فرق یہ ہے کہ جاحظ نے سب کچھ خود لکھا اور حضرت شاہ صاحب نے کچھ اپنے قلم سے لکھا اور کچھ اپنے نامور اور جلیل القدر تلامذہ سے لکھوایا۔ اسی کے ساتھ اگر اس بات پر افسوس کیا جائے تو بے جا افسوس نہ ہوگا کہ متاخرین فضلاء ہند کی توجہ حضرت کی تصنیفات و امالی کی جانب بہت کم رہی، بلکہ بعضوں نے احساس کمتری یا احساس برتری کی وجہ سے کھلے حقائق پر پردہ ڈالنے کی کوشش کی۔ یہاں تک کہ اگر آپ علامہ انور شاہ محدث اور علامہ اقبال کے

---

[1] انوار الباری مقدمہ جلد دوم ص ۲۵۷ [2] البیان والتبیین: مطبوعہ رحمانیہ، مصر ۱۹۳۲ء

مابین تعلقات پر اقبالیات کے ماہرین کی تصنیفات کی طرف معلومات حاصل کرنے کی غرض سے رجوع کرنا چاہیں تو کچھ بھی نہ ملے گا۔

حسب ذیل سطور، جو مسئلہ خیر وشر پر حضرت شاہ محمد انور شاہؒ کے افادات کی روشنی میں لکھی گئی ہیں ایسے شخص کے قلم سے ہیں جو ادب عربی کا معمولی طالب علم ہے اگر لکل فن رجال کو مدنظر رکھ کر اس موضوع پر قلم اٹھانا میرا زبردست علمی جرم ہے مگر میری محبت حضرت کے ساتھ معقول نہیں بلکہ جذباتی ہے اس لئے یہاں معافی کی گنجائش ہے۔ اپنی تہی مائگی اور ہیچمیرزی کا پورا اور کھلے دل سے معترف ہو کر یہ سطور ہدیۂ ناظرین کرتا ہوں۔

جس طرح مسئلہ جبر و اختیار، وحدۃ الوجود، حیات بعد الموت، جزا و سزا وغیرہ میں حضرت شاہ صاحب کا مسلک حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ کی تصنیفاتِ عالیہ سے اکثر و بیشتر ماخوذ ہے اسی طرح مسئلہ خیر وشر بھی وہ حضرت شیخ ہی کے معارف وحقائق کی روشنی میں حل کرتے ہیں۔ حضرت شاہ صاحب کے بارے میں مولانا سید ابوالحسن علی ندوی لکھتے ہیں:

کان کثیر الاعجاب بالشیخ محی الدین ابن عربی فی بیان الحقائق و المعارف الالٰھیۃ [۱] یعنی حضرت شاہ صاحب کو شیخ اکبر کے معارف الہیہ بیان کرنے میں بڑا تعجب تھا (اور متاثر تھے)۔

بلکہ بقول مولانا محمد منظور صاحب نعمانی "شاہ صاحب خود وقت کے شیخ اکبر تھے [۲]"۔ جس طرح مولانا عبید اللہ سندھی ولی اللہی علوم کے سمندر تھے اسی طرح حضرت شاہ صاحب نے شیخ اکبر کے علوم کو جذب کیا تھا۔ فتوحاتِ مکیہ اور فصوص الحکم کے علاوہ دیگر تصانیفِ شیخ کا حوالہ بھی شاہ صاحب کے رسائل میں ملتا ہے۔ فصوص الحکم کی متعدد شرحیں، جو ابھی تک زیور طبع سے بھی آراستہ نہیں ہوئی ہیں، بھی نظر سے گزری تھیں۔ غرض یہ مسئلہ (خیر وشر) بھی شیخ اکبر ہی

---

[۱] نزھۃ الخواطر ج ۸۔ [۲] حیاتِ انور: مقالہ حضرت مولانا نعمانی

کے علوم و معارف سے اکثر ماخوذ ہے، اور شاہ صاحب نے نہایت اجمال کے ساتھ اسے بیان کیا ہے۔ وہ ممکنات سے بات شروع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "اشیاء کونیہ، اعیانِ ثابتہ ہیں" صوفیہ کرام کے نزدیک اشیاء کونیہ، معلومات حق ہیں اور انہی کو ماہیاتِ اشیاء بھی کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو ظاہر کرنا چاہا تو انہی اعیان ثابتہ یا صورِ علمیہ کو اپنی تجلی کے ذریعہ ظاہر کیا۔ کیونکہ اس کے بغیر ظہورِ حق ناممکن تھا۔ "کُن" کے مخاطب بھی یہی اعیانِ ممکنات تھے ورنہ عدم، جب کچھ ہے ہی نہیں تو مخاطب کیسے بن سکتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ یہی اعیان، جو ذاتِ حق کی طرح ازلی ہیں "ہوجا" کے مخاطب ہوئے بالفاظ دیگر اعیان، آئینہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جس میں اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو مشاہدہ کیا اور مشاہد فرما رہے ہیں۔ چونکہ یہ اعیان، کوئی علٰحدہ وجود نہیں رکھتے، ذاتِ حق کے وجود ہی سے قائم ہیں، ذاتِ حق ہی کی طرح ازلی ہیں اس لئے اگر کوئی یہ پکارے تو درست پکارتا ہے:

ھُناکَ تجلّیٰ بذاتہٖ علیٰ ذاتہٖ من ذاتہٖ

الیٰ ذاتہٖ فی ذاتہٖ لذاتہٖ[۱]

اب جبکہ یہ کائنات، معلومات الٰہی کے بغیر کچھ بھی نہیں ہے تو ان معلومات کی حقیقت کا جاننا بھی ضروری ہے۔ وہ یہ ہے کہ یہ معلومات یا ماہیات معدوم بھی ہیں اور موجود بھی یا حضرت شاہ صاحب کے لفظوں میں "لاموجوداً بحتاً ولا معدوماً محضاً"[۲] یہ نہ موجودِ محض ہیں اور نہ معدوم محض۔ موجودِ محض

---

[۱] تحیۃ الاسلام، مجلس علمی ڈابھیل مصنفہ علامہ انور شاہ کشمیری ص ۱۴۳

[۲] انوار المحمود فی شرح ابو داؤد، مرتبہ مولانا محمد صدیق نجیب آبادی جمال پرنٹنگ ورکس دہلی ۱۹۳۷ء

اس لئے نہیں ہیں کہ اُن کا اپنا وجود نہیں ہے، یہ مسلوب الذات اور صفاتِ عدمیہ سے متصف ہیں۔ اور معدوم محض اس لئے نہیں ہیں کہ معلوماتِ حق ہونے کی وجہ سے ثابت بالذات ہیں۔

معلوم ہوا کہ معلومات یا ماہیاتِ اشیاء معدوم بھی ہیں اور خاص قسم کا وجود رکھنے کی وجہ سے موجود بھی ہیں۔

اِس کے برعکس ان معلومات کے عالم یعنی اللہ تعالیٰ موجود ہی موجود ہیں۔ بلکہ خدا وجود کا سرچشمہ اور خزانہ ہے، عدم کے تمام شوائب سے یکسر پاک ہے، حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں وانّ ذاتہ منزھۃٌ من شوائب العدم مطلقاً[1]۔ چونکہ عرفاء کے نزدیک یہ مسلّم ہے کہ وجود کے نتائج خیرات ہی خیرات جیسے حسن، کمال وغیرہ ہوتے ہیں اور عدم کے ثمرات شرور ہی شرور جیسے قبائح، نقائص وغیرہ ہوتے ہیں اس لئے حق تعالیٰ جس کے بارے میں معلوم ہوا کہ عدم اور عدمیت سے وہ یکسر پاک ہے اس لئے وہ خیر مطلق ہے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں:

ما من کمالٍ الا یجب ان یکون موجوداً فیہ سبحانہٗ و تعالیٰ علیٰ وجہ التامِ لانہٗ منبع الوجود ومخزنہٗ[2]	تمام کمالات کا ذاتِ حق میں علی وجہ التام موجود ہونا ضروری اور لابدی ہے، کیونکہ وہ وجود کا خزانہ اور سرچشمہ ہے۔

مذکورہ بالا سطور میں اشیاء کونیہ اور حق تعالیٰ (معلومات اور عالم) کے درمیان جس خاص قسم کے تعلق اور پھر کلّی مُغائرت پر روشنی ڈالی گئی۔ اس کے نتائج حسب ذیل

---

[1] انوار المحمود فی شرح ابوداؤد: مرتبہ مولانا محمد صدیق نجیب آبادی۔ جمال پرنٹنگ ورکس دہلی ۱۹۳۷ء

[2] انوار المحمود ج ۲

یہ ہیں:

(۱) اللہ تعالیٰ، موجودِ محض ہیں اس لئے خیرِ مطلق اور نقص و قبح سے یکسر پاک ہے۔

(۲) اشیاءِ کون، خاص قسم کا وجود رکھنے کے باوجود معدوم ہیں۔ اس لئے

بالفاظ حضرت مولانا انور شاہ محدث

خُلط الامران، الخیر والشر، والکمال والنقص والحسن والقبح، اقتضاءً من جانبیه الوجود والعدم [۱]

یہاں دو متضاد چیزیں مل گئیں خیر اور شر، کمال اور نقص، حسن اور قبح جیسا کہ دو متضاد چیزوں کا تقاضا تھا یعنی عدم اور وجود۔

ذات حق اور مخلوقات کی ذوات (اشیاءِ کونیہ) کی حقیقت معلوم ہونے کے بعد "استعداد" یا "قابلیت" کی بات آگئی۔ معلومات یا اشیاءِ کونیہ جس طرح خود ازلی ہوتی ہیں اسی طرح ان کی قابلیات اور لوازم ذاتیہ بھی ازلی ہوتی ہیں۔ ان لوازم ذاتیہ اور استعدادوں کو اپنی اپنی ذوات سے کبھی علٰحدہ نہیں کیا جا سکتا ہے۔

اب "خیروشر" کا مسئلہ واضح ہوتا ہے۔ آگے ہم نے بتایا کہ حق تعالیٰ معلومات کو اپنی تجلی کے ذریعہ ظاہر کرتے ہیں تو جب ان معلومات یا ممکنات کا ظہور ہوا تو خود بخود ان کے لوازم ذاتیہ بھی منظر عام پر آئے جو ازازل ان میں موجود تھیں۔ جہاں تک ان کے ازلی ہونے کا تعلق ہے تو یہاں انسان کے مختار اور آزاد ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ جس کے لوازم اور قابلیات اچھے ہوں، وہ ان کا اظہار اپنے رب کی تجلی کے ذریعہ بے روک ٹوک کر سکتا ہے کوئی قید و بندش نہیں ہے،

---

[۱] انوار المحمود ج ۲ ص ۵۴۸۔

اور جس کے بڑے ہوں وہ بھی عیاں ہوگا حضرت شاہ صاحب اپنے حسب ذیل اشعار میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں :

ویثمر شرٌ شرّ ما ینبغی لہٗ ویزعمہ الظلم الصریح جہول

کما ان خبث البذر خبث نباتہ طباعاً ولا یاتیہ قال یقول[1]

یعنی شر کا پھل شر ہی ہوتا ہے مگر جاہل اسے ظلم صریح سمجھتا ہے۔ جس درخت کا بیج فطرتاً اور ازل سے برا ہوا اس کا سبزہ بھی برا ہی ہوگا اور اس میں بے کار باتیں نہیں چلتی ہیں۔ حضرت شاہ صاحب کا مقصد یوں بھی سمجھا یا جا سکتا ہے کہ اگر ایک روشن شمع کے آس پاس مختلف رنگوں کی شیشیاں رکھی جائیں تو روشنی وہی رنگ (باہر سے) اختیار کرے گی جو جس شیشی کا ہوگا۔ پس تجلی حق شمع کی روشنی سمجھنی چاہیے، شیشیاں ممکنات یا ماہیاتِ اشیاء، اور ان کے رنگ، ان ممکنات اور اعیان کی ازلی قابلیتیں۔ جو شیشہ جتنا صاف اور شفاف ہوگا وہ اتنا ہی روشن ہوگا اور جو جتنا کالا ہوگا اتنا ہی روشنی سے محروم رہے گا۔ حالانکہ نہ نفس روشنی میں کوئی رنگ ہے اور نہ روشنی شیشیوں میں سے کسی پر زیادہ پڑتی ہے اور .... نہ کسی پر کم۔

الغرض یہاں تک آدمی آزاد اور مختار ہے، مگر اس اختیار اور اپنی فطری استعداد کا اظہار کرنے کے لئے کھلی آزادی رکھنے کے باوجود انسان مجبور ہے۔ اسی راز کی طرف حضرت شاہ صاحب اشارہ کرتے ہیں :

واما اختیارٌ مستقلٌ فانہٗ محالٌ فلا یسالک عنہ سئول[2]

---

[1] انوار المحمود ج ۲ ص ۵۵۶

[2] ایضاً

یعنی جہاں تک مستقل اختیار اور آزادی کا تعلق ہے تو یہ محال ہے ..... اس کی وجہ یہ ہے کہ اعیانِ ثابتہ بے حس و حرکت ہیں، فعل کی قوت اس میں نہیں ہے۔ بقول حضرت شاہ صاحبؒ :

صفتٌ لہٗ خلقٌ کذالک وحدہٗ کصفاتہٖ العظمیٰ فلا نقصان
فعلٌ وفرعٌ من جلالۃِ ذاتہٖ لولا ما ذا شاب من نقصان[1]

خالق اور فاعلِ حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ اللہ کا یہی فعالِ حقیقی اور قادرِ مطلق ہونا انسان کو مجبور بناتا ہے۔ دیکھیے اس نکتے کو کس طرح حضرت شاہ صاحب بیان کرتے ہیں :

وافعالنا منّا علیٰ اختیارنا ولکنہٗ نحو القدیر یؤل[2]

یعنی افعال تو ہم آزادی سے انجام دیتے ہیں مگر معاملہ پھر بھی قدرت والے خدا کی طرف لوٹتا ہے۔ بس اسی قدرت اور فعل حق سے جبر کا پہلو نکلتا ہے۔ اگر ہم خلق و فعل کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف نہ کریں تو ہم کھلے مشرک ہیں۔ "خلّاق" اور "فعّالٌ لما یُرید" وہی ہیں۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں :

لا ینسب شیئٌ من الخلق لغیر اللہ تعالیٰ فیکون شریکاً ونداً ومساویاً لہٗ فی نسبۃ الفعل الیہ[3]

کسی شے کی پیدائش کے بارے میں کوئی بات بھی اللہ تعالیٰ کے بغیر کسی کی طرف منسوب نہیں کی جاسکتی ہے۔ اس طرح کرنے سے وہ گویا فعل کی نسبت میں اللہ کا شریک و سہیم ہے۔

---

[1] عقیدۃ الاسلام فی حیوٰۃ عیسیٰ علیہ السلام ص ۱۴۲
[2] انوار المحمود ج ۲ ص ۵۵۶
[3] ایضاً ج ۲ ص ۵۵۴

اللہ تعالیٰ کو ہر حال میں بذریعہ تجلی اپنے آپ کو ظاہر کرنا ہے اور یہ ظہور اشیاء یا ممکنات کے ذریعہ ہوتا ہے۔ چونکہ اشیاء اضافۃً معدوم تھے اور اللہ تعالیٰ انھیں کام میں لایا اس لئے مجبور ہیں کیونکہ اب خود بخود ان کے لوازم ذاتیہ اور قابلیتیں وجود میں آئیں گی اب عدم کے صفاتِ قبیحہ بھی نمایاں ہوں گے اور وجود کے صفاتِ حسنہ بھی ظاہر ہوں گے۔ حضرت شاہ صاحب حسب ذیل مثال دے کر یہ پیچیدہ مسئلہ سلجھاتے ہیں:

الشرور والنقائص فانّما نشأت من احاطۃ عدمہ بوجودہ الخاص کما ینشأ الشکل التربیع والتثلیث والاستدارۃ والمخروطیّۃ وغیرھا من احاطۃ ظلال الاشیاء الحائلۃ بذلک النور الواحد المنبسط والممتد المنتشر فی الآفاق، فیشکل التربیع والتثلیث مثلاً، وان لم یکن موجوداً فی نفس نور الشمس الّا انہ ظھر بسبب ھذا النور فی المحل بلاریب، لانّہٗ احاط بہ الظل وھو عدم النور، ولولاہ لما جلّ محیطاً ولا محاطاً ولا یظھر ھذا الشکل قطعاً۔[1]

یعنی "ممکن" میں شرور اور نقائص پیدا ہونے کا جہاں تک تعلق ہے تو یہ ممکن کی صفت عدمیت کے اس کے خاص قسم کے وجود کو گھیرنے کے سبب سے پیدا ہوتے ہیں۔ جس طرح آفتاب کا نور جب زمین پر پڑتا ہے تو زمین کی جتنی بھی چیزیں از قبیل شجر و حجر وغیرہ اس نور کے سامنے حائل ہوتی ہیں تو یہ روشنی ٹکڑے ٹکڑے ہوتی ہے اور قسم قسم کی شکلیں جیسے مربع، مثلث، گول، مخروطی وغیرہ نمودار ہوتی ہیں۔ حالانکہ آفتاب کا یہ نور پورے اطراف و آفاق میں چھایا اور پھیلا ہوا ہوتا ہے۔ اور یہ شکلیں نفسِ آفتاب میں نہیں ہوتی ہیں۔ بلکہ ان کا وجود خاص خاص جگہوں پر ہوتا ہے جہاں سایہ حائل ہوتا ہے اور سایہ

---

[1] الخیر الکثیر / الانوار المحمود ج ۲ ص ۹ ۳۴ ۵

عدمِ نور کی علامت ہے۔ اگر سایہ نہ ہوتا اور
نہ ہی یہ محیط و محاط (گھیرنے والا اور گھیرا ہوا)
ہوتے یہ شکلیں ہی وجود میں نہ آئیں۔

حضرت شاہ صاحب جہمیہ اور معتزلہ کی بدلائل و براہین ان کے اپنے اپنے مسلک میں غلو کی تردید کرتے ہیں۔ جہمیہ کو اس لئے کہ وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ بندے کو اصلاً کوئی قدرت نہیں ہے اور معتزلہ کو اس لئے افعال میں قدرتِ حق کی نفی کرتے ہیں۔ حضرت رح کی رائے میں مسئلہ، جبر اور قدر کے درمیان ہے فرماتے ہیں: والمذھب الحق لا جبرٌ ولا قدرٌ بل امرٌ بین امرین [1]

رہا مسئلۂ کسب، تو اس میں جو بے گرد و غبارِ حقیقت ہے وہ یہ ہے کہ حرکت اگر ایک ہے مگر نسبتیں دو ہیں۔ ایک نسبت، تخلیق اور اختراع کے لحاظ سے اللہ تعالیٰ کی طرف ہے اور دوسری نسبت بندے کی طرف، کہتے ہیں:

انما مقدورة بقدرة اللہ تعالیٰ وبقدرة العبد
علیٰ وجہ آخر یعبرّ عنہ بالاکتساب [2]

بندے کو اپنی فطرت کے مطابق یا اپنی ماہیت کے مطابق فعل ظاہر ہونے کی وجہ سے اپنے فعل کے ساتھ نسبت ہے۔ اور حق کے ساتھ اس لئے نسبت ہے کہ اللہ فاعل حقیقی ہے بقول حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ

لا یجری فی الملکِ والملکوت طرفةُ عینٍ ولا لفتةُ خاطرٍ ولا فلتةُ ناظرٍ الا بقضاءِ اللہ وقدرتِہ وبارادتِہ ومشیتہ، ومنہ الشر

---

[1] انوار المحمود ج ۲ ص ۵۵۵

[2] ایضاً

والخير والنفع والضر والاسلام والكفر والعرفان والنكر والفوز والخسران
الغواية والرشد والطاعة والعصيان والشرك والايمان [1]

یعنی ملک ہو یا ملکوت، کہیں بھی کوئی آنکھ نہیں جھپکتی، نہ دل کی بات زبان سے نکلتی ہے، مگر یہ کہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کے فیصلے، قدرت، ارادت اور مشیت کے مطابق ہوتا ہے اللہ ہی سے خیر وشر نفع ونقصان، کفر واسلام، عرفان ولاعلمی، کامیابی اور ناکامی ہدایت وگمراہی، فرمانبرداری اور نافرمانی، شرک اور ایمان ہوتا ہے۔

بات خیر وشر کی چل رہی تھی اور ہم مسئلہ جبر واختیار پر پہنچے۔ یہ اس لئے کہ اگر یہ جدا جدا مسئلے ہیں مگر انھیں قریبی تعلق بھی ہے۔ انشاء اللہ آئندہ تفصیل کے ساتھ حضرت علامہ انور شاہ کشمیری کے مسئلہ قضاو قدر پر ارشادات وتفردات ہدیۂ ناظرین کریں گے۔

---

[1] انوار المحمود ج ۲ ص ۵۵۵

برہان

جلد ۷۸ | ماہ صفر المظفر ۱۳۹۷ھ مطابق فروری ۱۹۷۷ء | شمارہ ۲

فہرست مضامین

نظرات

افسوس ہے ابھی مولانا عبدالماجد دریا بادی کے اشک ماتم خشک بھی نہیں ہوئے تھے کہ اردو ادب وانشا کے میدان کا ایک اور شہسوار گرا یعنی پروفیسر رشید احمد صاحب صدیقی نے کم وبیش پچاسی برس کی عمر میں علی گڑھ میں وفات پائی اور وہیں سپرد خاک ہوئے، مرحوم کا اصل وطن جونپور تھا لیکن طالب علمی کے زمانہ میں علی گڑھ آئے تو بس یہیں کے ہوکر رہ گئے، یہیں انھوں نے تعلیم کی تکمیل کی، اُس زمانہ میں اردو میں ایم۔ اے نہیں ہوتا تھا اس لئے فارسی میں ایم۔ اے کیا، پھر یہیں اردو کے لکچرر ہوئے، ایک عرصہ کے بعد ریڈر بنے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب جن کو مرحوم ہمیشہ مرشد کہتے اور لکھتے تھے اُن کی وائس چانسلری کے زمانہ میں پروفیسر ہو گئے لیکن اس عہدہ پر فائز ہوئے ابھی دو ہی برس ہوئے تھے کہ ملازمت سے سبکدوش کر دیئے گئے، یونیورسٹی کے قانون کے مطابق وہ ابھی توسیع کے مستحق تھے لیکن اس زمانہ میں یونیورسٹی میں جو سیاست چل رہی تھی وہ مانع ہوئی اور شیخ عبدالرشید (شعبۂ تاریخ) وغیرہ کے ساتھ یہ بھی ریٹائرڈ کر دیئے گئے۔ مرحوم نہایت خود دار اور حساس تھے اس لئے انھوں نے شکوہ شکایت کسی سے نہیں کیا لیکن انھیں اس کا احساس عمر بھر رہا، چنانچہ وہ علی گڑھ میں ہی اپنے ذاتی طویل وعریض مکان میں ایسے گوشہ نشین ہو کر بیٹھ گئے کہ نہ کبھی اردو ڈپارٹمنٹ میں قدم رکھا اور نہ یونیورسٹی کی کسی تقریب، کسی پارٹی اور فنکشن میں کہیں نظر آئے۔

مرحوم نے اگرچہ کوئی مستقل کتاب کبھی نہیں لکھی اور نہ کوئی علمی اور تحقیقی کام کیا لیکن وہ اردو زبان کے عظیم نکتہ دان اور ادیب تھے، اس لئے مضامین کثرت سے لکھے جن کے دو مجموعے "طنزیات و مضحکات" اور "مضامین رشید" کے نام سے طبع ہو کر ارباب ذوق میں مقبول اور مشہور ہوئے، علاوہ ازیں بعض خطبات بھی چھپے ہیں، ان کا اردو، فارسی اور انگریزی ادب کا مطالعہ وسیع تھا۔ ذہانت خداداد، طبیعت میں جولانی اور نکتہ آفرینی، قوت مشاہدہ تیز، ان سب چیزوں نے جمع ہو کر انھیں ایک بالغ نظر، دقیقہ رس اور اعلیٰ درجہ کا ادیب اور نقاد بنا دیا۔ اُن کی تحریریں زبان و بیان کی صحت و شگفتگی کے ساتھ ایک خاص قسم کا بانکپن اور تیکھا پن پایا جاتا تھا۔ سنجیدگی اور متانت کے ساتھ لطیف طنز و مزاح کی آمیزش ان کی نگارش کو شراب دو آتشہ بنا دیتی تھی، اس وصف خاص میں اگر کوئی ان کا ہمسر تھا تو وہ احمد شاہ بخاری پطرس تھے، لیکن کمیت اور کیفیت کے اعتبار سے رشید احمد صدیقی احمد شاہ بخاری پر ترجیح کے مستحق ہیں، یہی وجہ ہے کہ برصغیر ہند و پاک کے ادباء اور دانشور انھیں اپنا سالارِ کارواں مانتے اور تسلیم کرتے تھے۔

انھوں نے ایک زمانہ میں علی گڑھ سے ایک سہ ماہی مجلہ "سہیل" کے نام سے نکالنا شروع کیا تو ظاہری اور معنوی حیثیت سے یہ ایسی آن بان اور شان کا مجلہ تھا کہ بڑے بڑے نامور ادبی مجلات و رسائل اس کی آب و تاب کے سامنے ماند پڑ گئے، اس زمانہ کے اکابر علم و ادب حافظ محمود خاں شیرانی، پروفیسر محمد اقبال (پنجاب یونیورسٹی) مولانا ابوبکر شیث اس کے مقالہ نگاروں میں تھے۔ مولانا عبدالماجد دریابادی کا ڈرامہ "زود پشیمان" سب سے پہلے اسی میں شائع ہوا تھا لیکن افسوس ہے کہ یہ شعلہ مستعجل ثابت ہوا، چھ سات نمبر ہی نکل پائے تھے کہ بند ہو گیا۔ اس

کے بعد علی گڑھ میگزین کے دو خاص اور ضخیم علی گڑھ تحریک نمبران کی نگرانی اور رہنمائی میں شائع ہوئے تو وہ بھی مہدی افادی کے بقول "خاصہ کی چیز تھے"، غرض کہ ان کا جو کام تھا اعلیٰ قسم اور بلند معیار کا تھا، وہ علی گڑھ اور اس کی روایات کے دلدادہ اور عاشق تھے، اور اس درجہ کہ علی گڑھ ہی ان کا منبعِ خیال، مرکزِ فکر و نظر اور سرچشمۂ احساسات و جذبات تھا۔ چنانچہ ان کے اکثر مقالات و مضامین میں جو واقعات یا تلمیحات یا کردار مذکور ہیں وہ سب علی گڑھ سے تعلق رکھتے ہیں، رشید احمد صاحب صدیقی پر ان کی حیات میں کافی مقالات لکھے گئے اور ان پر تحقیقی مقالہ لکھ کر بعض لوگوں نے پی ایچ ڈی کی ڈگری بھی لی، لیکن ہمارے نزدیک اس سلسلہ کا سب سے بہتر مقالہ وہ ہے جو پروفیسر محمد اسلوب انصاری (شعبۂ انگریزی، علی گڑھ) نے رشید صاحب کے فکر و فن پر لکھا اور جو "فکر و نظر" علی گڑھ میں کئی قسطوں میں چھپا تھا، طبعاً شگفتہ مزاج، خوش خلق، غیور و خوددار، مرنج و مرنجان مگر کم آمیز اور خلوت پسند تھے۔ وہ درحقیقت ان لوگوں میں سے تھے جن کے دیکھنے کو آیندہ نسلیں ترسیں گی مگر ان جیسا کسی کو نہ پاسکیں گی۔ اللہ تعالیٰ ان کو مغفرت و بخشش کی نعمتوں سے نوازے۔

پچھلے دنوں (دسمبر اور جنوری میں) جامعہ ملیہ اسلامیہ اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں علی الترتیب "فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو" اور "اسلام تغیر پذیر دنیا میں" کے موضوعات پر دو نہایت شاندار سہ روزہ اور چہار روزہ سیمینار بڑے اہتمام و انتظام سے منعقد ہوئے، ان میں کثرت سے مقالات پڑھے گئے، مقالات پر سوال و جواب ہوئے اور دل کھول کر تبادلۂ افکار و خیالات ہوا، ان سیمیناروں کی سب سے بڑی اور اہم خصوصیت یہ تھی کہ ان میں یونیورسٹیوں کے عمائد اور اساتذہ کے دوش بدوش دیوبند، ندوہ اور دوسرے مدارس کے اکابر علما بھی شریک تھے، دونوں طبقوں کے نمائندہ حضرات

نے ایک دوسرے کے نقطۂ نظر کو سمجھنے اور اپنے افکار و خیالات کو پیش کرنے کی کوشش
اور یہ سب کچھ سنجیدگی و متانت اور مدارات و ملاطفت کی فضا میں ہوا، کسی قسم کی ناگواری
ور آزردگی کا اظہار کسی ایک جانب سے بھی نہیں ہوا، ہمارے نزدیک ان سیمیناروں
سب سے بڑی کامیابی یہی ہے اور یہ ہندوستان کے مسلمانوں کے لئے فال نیک ہے،
س اقدام پر جامعہ ملیہ اور مسلم یونیورسٹی کے ارباب حل و عقد اور خصوصاً وائس چانسلر
احبان جنھوں نے ان سیمیناروں سے عملاً گہری دلچسپی لی اور شروع سے آخر تک
میں شریک رہے شکریہ کے مستحق ہیں۔

یہ دونوں سیمینار جن موضوعات پر ہوئے اُن کا تعلق کسی خاص ملک کے مسلمانوں
نہیں ہے بلکہ یہ مسلمانوں کے عالمگیر مسائل و معاملات ہیں جن پر عالم اسلام کے
وشہ میں مذاکرے ہو رہے ہیں لیکن جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے یہاں کے
مانوں کے چند اپنے مخصوص مسائل ہیں جو غور طلب اور بحث و گفتگو کے محتاج
، اور ضرورت ہے کہ ان مسائل کے بارے میں اس ملک کے مسلمانوں کا ذہن صاف
صورت حال یہ ہے کہ مسلمان اقلیت میں ہیں اقتدار اعلیٰ اکثریت کے ہاتھ میں ہے
رہے گا۔ لیکن چونکہ یہ ملک سکولر اور جمہوری ہے، اس بنا پر مسلمان اقلیت
ہونے کے باوجود حقوق و فرائض میں اکثریت کے ساتھ برابر کے شریک ہیں، اور
لحاظ سے دونوں میں ذرا فرق نہیں ہے، جب ایسا ہے تو اب مسلمانوں کا یہ
ہو جاتا ہے کہ اس ملک کو ترقی دینے، اس کی خوشحالی اور فلاح و بہبود کے
کومتی سطح پر جو منصوبے اور پروگرام بن رہے ہیں اور جن کا مقصد ہے ملک کی
ادی، معاشرتی اور سیاسی اصلاح و ترقی ان میں مسلمان صاف ذہنی کے ساتھ
و خروش سے حصہ لیں۔

لیکن حکومت سیکولر اور سوشلسٹ ہے، اس بنا پر اُس کے بعض منصوبوں اور اس سلسلہ میں اُس کے بعض اقدامات سے متعلق مسلمانوں کے ذہن میں یہ سوال بجا طور پر پیدا ہو سکتا ہے کہ ان اقدامات سے متعلق اسلام کا حکم یا اُس کی تعلیم کیا ہے؟ اگر وہ اسلام کی تعلیم اور اس کے عین منشا کے مطابق ہیں تو مسلمان ان میں بے تکلف اور خوشدلی سے حصہ لیں گے ورنہ نہیں، اور اس دوسری صورت میں وہ پسماندہ ہو جائیں گے، اسی بنا پر ہمارا خیال ہے کہ ابھی خاص ہندوستان کے معاملات و مسائل پر ایک اور آل انڈیا سیمینار کی ضرورت باقی ہے، جامعہ ملیہ اور علی گڑھ دونوں اپنا فرض ادا کر چکے، اب جامعۂ عثمانیہ، دار العلوم دیوبند اور ندوۃ العلماء لکھنؤ کو اس طرف توجہ کرنی چاہیئے۔

غزوات السمٰوات

(۲)

جناب کرنل خواجہ عبدالرشید صاحب

دم دار ستارے (COMETS) پچھلے چند سالوں میں یہ ستارے مختلف مقامات پر مختلف وقتوں تک نظر آتے رہے ہیں۔ یہ عام ستاروں کی طرح روشن ہوتے ہیں۔ مگر اس کے عقب میں ایک روشن دم ہوتی ہے جو کئی شکلوں میں نظر آتی ہے۔ بعض نے اس کو تلوار سے تشبیہ دی ہے اور بعض نے صلیب سے۔ بہر حال یہ وہی دخان کا سلگتا ہوا فوارہ ہے جو ستارے کے عقب میں چسپاں ہوتا ہے۔ ان کی تعداد سیاروں (PLANETS) سے کہیں زیادہ ہے اور یہ اکثر گردش میں رہتے ہیں۔ اور کبھی کبھار اس کرۂ ارض کے قریب بھی آجاتے ہیں اور پھر ان کا زمین پر تصادم بھی ہوجاتا ہے۔ جس عمل کے بعد ان کی یہ روشن دم غائب ہوجاتی ہے اور یہ ستارہ (STAR) سیارہ (PLANET) بن جاتا ہے اور اپنے اثرات اس زمین پر ڈالنا شروع کر دیتا ہے انہی اثرات کے تحت علم نجوم وجود لیتا ہے۔ یہ اثرات روشنی کی شعاعوں کے اثرات سے پیدا ہوتے ہیں۔

خیال کیا جاتا ہے کہ جب یہ مرکزی ہیولیٰ سے علیحدہ ہوئے تو اس وقت کشش ثقل اس قدر طاقتور نہ تھی کہ ان کو کھینچ کر باقی اجرام کے دائرے میں لے لیتی۔ اس

لئے وہ اپنے ہی مدار میں گھومتے رہے۔ اور ایک آگ کی پھلجھڑی کی طرح ان کے ساتھ ایک لمبی دم منسلک ہوگئی۔ جو کرۂ ارض کے ساتھ تصادم کے بعد غائب ہو جاتی ہے۔ یہی غزوات السموات کا عمل تھا۔ یہ ٹکراؤ صرف اس کرۂ ارض کے ساتھ نہ تھا۔ بلکہ دوسرے اجرام فلکی کے ساتھ بھی ہوتا رہا۔ اور ہر جگہ یہ اپنا اثر دکھاتے رہے۔ اس کرۂ ارض کے ساتھ تصادم کے اثرات اور نشانات تلاش کر لئے گئے ہیں۔ اور ان کی تفصیل ہم آئندہ صفحات میں بیان کریں گے۔ فی الحال اتنا یاد رکھنا ضروری ہے کہ جو دم دار ستارے اس کرۂ ارض کے ساتھ ٹکرائے وہ ٹکرانے کے بعد اس محور میں آگئے۔ اور یہاں کے موسموں و نباتیات اور انسانی اخلاق پر اثر انداز ہونے لگے۔ ان کو دیکھ کر انسان نے ان کو دیوتاؤں کی شکل دے کر ان کی پرستش شروع کر دی۔ چنانچہ ہم آئندہ بتائیں گے کہ کون سے سیارے کس وقت اور کس شکل میں ہم لوگوں کے اعتقادات میں شامل ہوئے اور ان کی پرستش شروع ہوئی۔ مثال کے طور پر زہرہ سیارے کو لیجئے یہ بھی ایک وقت میں دم دار ستارہ تھا۔ مگر تصادم کے بعد اس کی دم غائب ہوگئی۔ اور یہ بشکل وینس (VENUS) یونانیوں اور مصریوں اور بابلیون (Babylonian) کی عبادت میں شامل ہوا۔ ادھر ہندوستان والوں نے اس کو اپنی تثلیث میں شامل کر کے اس کو وشنو (VISHNO) کا نام دیا۔ اس سے پہلے اس کا وجود ہندو تثلیث میں نہ تھا۔

اس تصادم کے دوران یہ سیارے اپنا رخ بھی بدل لیتے ہیں۔ یہ دفاعی (DEFENSIVE) امر ہے جو غزوات السموات کی خصوصیت ہے۔ چنانچہ ۱۷۵۸ء میں ہیلی کومٹ (HALLEY COMET) کے متعلق ہیلی (HALLEY) نے پیشین گوئی کی تھی۔ اس کے متعلق (CLARRAUT) نے بتایا تھا کہ یہ ستارہ اپنی حرکت کی سمت بدل کر ۶۱۸ دن دیر سے دوسری سمت میں نمودار ہوگا۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ یہ دم دار ستارے سورج کی سطح سے ابھی تک چھوٹ رہے ہیں۔ اور ٹکراؤ کے بعد سیاروں کی

شکل اختیار کرتے چلے جا رہے ہیں۔ ان میں سے جو ہمارے کرۂ ارض کے محور میں آجاتے ہیں ہم ان کا پتہ لگا لیتے ہیں۔ اور ان کو سیارے (PLANETS) کہنا شروع کر دیتے ہیں۔ یہ درحقیقت تمام نظریے ہی ہیں اصل حقیقت کسی کو معلوم نہیں۔ سائنسدانوں کا کہنا ہے کہ زمین کے اوپر جو خول (CRUST) چڑھا ہوا ہے اس کی موٹائی دو ہزار میل ہے اور یہ خول تہہ بہ تہہ مختلف حالات اور زمانوں کا پتہ دیتا ہے۔ جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کرۂ ارض پر کیا گزری۔ مثلاً اس میں برفانی زمانہ (ICE AGE) کے آثار بھی ملتے ہیں اور سیلابوں کے آثار بھی۔ اور آتش زدگی کی علامات بھی۔ ان تہوں کے اندر قدیم حیوانات کے پنجر (FOSSILS) یعنی ڈھانچے بھی محفوظ ہیں۔ جس طرح قیامت کے قریب اونٹ معطل ہو جائے گا بحکم قرآن حکیم واذالعشار عطلت (۸۱:۴) چند ایک عظیم الجثہ حیوانات جو ہاتھی سے بھی بڑے تھے ان کے ڈھانچے انسانی کھوپڑیوں کے ساتھ دبے ہوئے ملے ہیں۔ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ انسان کا وجود بہت قدیم ہے اس قسم کے کئی جانوروں کے ڈھانچے مل چکے ہیں۔ جن کی نسلیں بھی آج ناپید ہیں۔ تعجب کی بات ہے کہ ہمارے مترجمین اور مفسرین قرآن نے محولہ بالا آیت کا ترجمہ یوں کیا ہے کہ "جب دس ماہ کی گابھن اونٹنی اپنا حمل گرا دے گی" تعجب ہے کہ دس ماہ کا حمل کیوں؟ نو ماہ یا آٹھ اور گیارہ ماہ کا کیوں نہیں۔ بات یہ ہے کہ یہ محض تاویلیں ہیں نشانات قیامت کو ثابت کرنے کی حالانکہ قیامت ایک اچانک حادثہ ہے۔ اور جو وجوہات اچانک وقوع پذیر ہوتی ہیں اس کی نشانی نہیں ہوا کرتی اس آیت کا صاف مطلب یہ ہے کہ جب اونٹ معطل کر دئے جائیں گے اور قانون قدرت ہے کہ ایسا ہوگا۔ اور ایسا ہوتا ہی آیا ہے۔

اب اونٹوں کے کارواں کہاں دیکھنے میں آتے ہیں۔ اب تو کاروں کے کونوائے (CONVOY) نظر آتے ہیں۔ اب تو ریگستانوں میں اونٹ بھی موٹر کاروں کی سیر کرتے ہیں۔

ہاں تو ہم بات کر رہے تھے ستاروں کے تصادم کی یہ ایک ستارہ زمین کے قریب آتا ہے تو اس میں سے پتھراؤ ہوتا ہے اور آگ کے شعلے بھڑکتے ہیں۔ اکثر اقوام کو انھیں عذابوں سے ہلاک کیا گیا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے:

لنرسل علیھم حجارۃ من طین (۳۳ : ۵۱) تاکہ ہم ان پر اوپر سے مٹی کے پتھر گرائیں اور پھر ایک مقام پر فرمایا گیا ہے:

فلما جاء امرنا جعلنا عالیھا سافلھا وامطرنا علیھا حجارۃ من سجیل منضود (۱۱ : ۱۱) ترجمہ: اور پھر جب ہمارا حکم آن پہنچا تو ہم نے وہ بستیاں الٹ دیں اور زمین پر کنکر کے پتھر برسانا شروع کئے جو لگاتار گرتے رہے۔

یہ پتھراؤ اس حالت میں ہوا کرتا تھا۔ جب دم دار ستارے زمین کے قریب آجاتے تھے اور ان کے قریب کا وقت اقوام کے عذاب کے ساتھ واقع ہوتا تھا۔ (SYNCHRONISE) چنانچہ ان ستاروں کے ٹکڑے دنیا کے مختلف علاقوں میں مل چکے ہیں۔ یہ پتھراؤ صرف عذاب الٰہی کی نشاندہی کرتا ہے۔ بلکہ دم دار ستارے کے قرب کی بھی خبر دیتا ہے۔ گویا یہ قرب ایک ذریعہ تھا۔ عذاب الٰہی کا عہد نامہ قدیم میں بھی ہم کو ایسے پتھراؤ کے حالات جا بجا بکھرے ہوئے ملتے ہیں۔

بہت سے دستاویزات ایسے ملے ہیں اور عجائب گھروں میں محفوظ ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ پتھراؤ اور آتش زدگی اور طوفان اقوام پر عذاب الٰہی بن کر نازل ہوتے رہے ہیں۔ مثلاً حال ہی میں اس بات کا انکشاف ہوا ہے کہ کولمبس (COLUMBUS) کے امریکہ پہنچنے سے چار ہزار سال پہلے یہودی امریکہ پہنچ چکے تھے۔ ان کی کچھ مذہبی اور علمی کتابیں بھی دستیاب ہوئی تھیں۔ جو پادریوں نے جلادیں۔ مگر ان کے کچھ نسخے بشکل قوانین جن کو (CODICA) کہا جاتا ہے پیرس کے عجائب گھر میں محفوظ ہیں۔ ان مخطوطات کے اندر ایسے واقعات کی نشاندہی کی گئی ہے جو طوفان اور آتشزدگی اور پتھراؤ کا پتہ دیتے ہیں۔ چنانچہ

خروج (EXODUS) کے زمانہ میں یہ پتہ چلتا ہے کہ بنی اسرائیل کا یہ اخراج بھی کچھ ایسے ہی حالات کے تحت ہوا تھا۔ جب قدرتی امور نے ان کو وہاں سے نکلنے پر مجبور کر دیا تھا۔ بعض مورخین نے اس کو طاعون (PLAGUE) کی وبا بتائی ہے اور بعض نے آتش فشاں پہاڑ کی آتش باری۔ چنانچہ اس علاقہ کا مشہور پہاڑ کوہ سینا کئی بار پھٹا اور اس نے تباہی مچائی۔

دو ہزار سال ق۔م ہم کو ایک ایسے واقعہ کے حالات ملتے ہیں جس نے مشرق الاوسط میں بہت بڑی تباہی مچادی تھی۔ اس وقت ایک دم دار ستارہ کرۂ ارض کے قریب آگیا تھا۔ سرویس (SERVIESS) نے کہا ہے کہ یہ ستارہ خونی رنگ کا تھا۔ کتاب خروج میں بھی اس واقعہ کا ذکر ملتا ہے۔ (EXODUS : ۷ : ۲۰) کہ یوں معلوم ہوتا تھا کہ جس طرح دریا کا پانی بھی خون ہی کے رنگ کا ہے۔ اور خروج کی اگلی آیت میں (۷ : ۲۱) طاعون کا ذکر بھی ملتا ہے گویا یہ سب عذاب مل کر یکے بعد دیگرے آئے جو بنی اسرائیل کے خروج کا باعث بنے کہ وہ ان حادثات کی وجہ سے بکھر کر دنیا میں پھیل گئے اور انھیں میں سے کچھ امریکہ جا نکلے۔ یہ اس زمانے کا واقعہ ہے جب بحر احمر کو (RED SEA) احمر کا نام دیا گیا تھا۔ ورنہ اس نام کا اور کوئی جواز نہیں ملتا۔ خط میخی کے بعض کتبے جو بابل سے حاصل ہوئے ہیں ان میں بھی ایسے واقعات کا ذکر ہے۔ بلکہ ان میں تو خونی بارش کا بھی ذکر ملتا ہے۔ اور ایک مقام پر خونی ریت کا ذکر آیا ہے۔ یہ خونی ریت دم دار ستارے کی سلگتی ہوئی دم کے ذرات تھے۔ کتاب خروج (۸ : ۹) میں یہ لکھا ہوا ہے کہ سرخ ریت جیسے بھٹی سے نکلی ہوئی راکھ ہو آسمان سے گری اور اس گرم سلگتی ہوئی ریت کے ساتھ دہکتے ہوئے پتھر بھی تھے۔ مصری کتبات میں بھی اس واقعہ کا تذکرہ ملتا ہے۔ درحقیقت ایسے واقعات کے حالات تاریخ اقوام میں گھوم پھر کر آتے رہتے ہیں۔ اور اقوام کی نقل و حرکت کے ساتھ ساتھ یہ بھی ممالک میں گھومتے

پھرتے ہیں اس لئے بعض روایات مختلف ممالک میں مختلف شکلوں میں پائی جاتی ہیں۔ مثلاً طوفانِ نوح کا واقعہ آسٹریلیا کی بعض قوموں کے ہاں ملتا ہے۔ چنانچہ ہندؤں اور بدھوں کے ہاں بھی اس قسم کے کلپ اور یگ (CYCLES) کی شکل میں ہم کو ملتے ہیں۔ درحقیقت اس گرم ریت اور آتش فشانی کی بارش کا باعث ایک اور بات بھی تھی۔ اور وہ یہ ہے کہ جس طرح فضا کے اندر آکسیجن (OXYGEN) اور ہائیڈروجن (HYDROGEN) گیسوں کے امتزاج سے پانی پیدا ہوکر بارش کی شکل اختیار کرلیتا ہے۔ اسی طرح زمین کے اندر ہائیڈروجن (HYDROGEN) اور کاربن (CARBON) گیسوں کے امتزاج سے نفت پیدا ہوتا ہے۔ اور اس طرح یہ (تیل) نفت (NAPHTHO) دوسرے سیارگان کے اندر بھی پیدا ہوتا ہے۔ مگر اس کو آتش گیر بننے کے لئے آکسیجن گیس کی ضرورت تھی۔ اس کرۂ ارضی کے اندر یہ نفتی مادہ آتش فشاں پہاڑ کے اندر سے ابلا اور فضا میں آکسیجن حاصل کرکے آگ کی شکل میں پھیل گیا۔ مگر جب دم دار ستارے ہائیڈروجن اور کاربن کو خارج کرکے آکسیجن کے ساتھ فضا میں ملے تو آگ کی ایک پھلجھڑی سطحِ زمین پر پھیل گئی اور جدھر پھیلی آگ لگاتی رہی۔ تمام قدیم شہر مثلاً بابل، موہنجو داڑو، نینوا، آشور وغیرہا ان میں آگ کے اثرات ملے ہیں۔ بلکہ گندم تک سیاہ رنگ کا ملا ہے جس کو دھواں یہ رنگت دے گیا ہے۔ اس آگ کے متعلق اکثر مورخین نے یہ لکھدیا ہے کہ دشمن نے حملہ کے وقت شہر کو جلادیا تھا۔ لیکن یہ بات نہیں بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کا عذاب تھا۔ اور جب اللہ تعالیٰ کے عذاب سے قدیم شہر تباہ ہوئے تھے تو وہ بار دیگر آباد نہیں ہوسکتے تھے۔ ہمیشہ برباد ہی چلے جاتے ہیں۔ جس طرح اوپر والے شہر! یہ سب اثرات دم دار ستارے کی وجہ سے نمودار ہوئے تھے۔ ظاہر ہے کہ دم دار ستارے کی نمو کا وقت عذاب الٰہی کی آمد کے ساتھ ہوتا ہے۔ مصر کے قدیم اہراموں کے اندر بھی اس آتش زدگی کے اثرات موجود ہیں۔ آتش پرستی کا عقیدہ اسی آتش فشانی سے شروع ہوا۔ لوگ اس آگ سے خوفزدہ ہوکر اس کو پوجنے لگے۔

ایران کے آتش پرستوں نے بھی اپنا عقیدہ باکو کے گردونواح کے نفت کے کنوؤں سے لیا جہاں ہر وقت آگ سلگتی تھی۔

فلو (PHILO) نے مدت ہوئی لکھا تھا کہ دنیا کی تباہی ہمیشہ دو صورتوں میں ہوتی رہی ہے۔ ایک پانی سے اور دوسرے آگ سے۔ چنانچہ قرآن حکیم بھی اس بات کا شاہد ہے:

مِمَّا خَطِيٓـَٔتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا (۷۱:۲۵)

یعنی وہ اپنی خطاؤں سے ڈبوئے گئے پھر آگ میں داخل کئے گئے۔ اور پھر فرمایا:

فاما ثمود فاھلکوا بالطاغیہ۔ واما عاد فاھلکوا
بریح صرصر عاتیہ　(۶۹:۹)

یعنی ثمود تو بھونچال سے تباہ کئے گئے اور عاد سخت تیز آندھی سے ہلاک کئے گئے۔ یہ آگ تیز آندھی اور بھونچال انہی دم دار ستاروں کے قرب کا نتیجہ تھا کہ یہ قومیں تباہ ہوگئیں ایک اور مقام پر ارشاد ہوا:

فاخذتھم الرجفۃ فاصبحو فی دارھم
جثمین۔ (۷:۷۸)

ترجمہ: تب انھیں زلزلے نے آپکڑا تو وہ اپنے گھروں میں گھٹنوں پر گرے رہ گئے۔ یہ مختلف قوموں کو تباہ کرنے کے آثار ہیں۔ مگر یہ تمام عذاب دم دار ستاروں کی وجہ سے وقوع پذیر ہوتے رہے ہیں۔ جس نے اول تو تصادم کی وجہ سے زلزلے پیدا کئے اور اس کی دم سے آگ برسی اور آخراً پانی کا طوفان ساتھ بادل لے کر آیا۔

ہم لکھ آئے ہیں کہ طوفان نوح کا ذکر ہم کو مختلف قوموں اور ملکوں کی کتابوں میں ملتا ہے۔ اس کی مختلف شکلیں اور نوعیتیں ہیں۔ ولین کوفسکی (VALINKOVSKY) نے طوفان نوح کے متعلق ایک بڑا دلچسپ باب باندھا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ پولی نیسیا (POLYNESIA) کی روایات کے اندر طفافانو (TOFAAFANAU) کا ذکر ملتا ہے۔

یہ ایک قسم کا طوفان تھا جو دم دار ستارے کے قرب ارضی سے پیدا ہوتا ہے۔ جب یہ ستارہ بڑی تیز رفتاری کے ساتھ کرۂ ارضی کے قریب گھومتا ہے تو ایک ہلاک کر دینے والا منظر پیدا ہوتا ہے۔ گرد و غبار کے علاوہ سمندر کے اندر تلاطم پیدا ہوتا ہے۔ جس سے سیلاب بھی آجاتے ہیں۔ اور سطح زمین بھی زیر آب آجاتی ہے۔ چنانچہ اس طوفان کے دیوتا کا نام انھوں نے طافنو (TAAFANAU) رکھ دیا ہے۔ جس سے لفظ (TYFOON) بن گیا ہے اور اس سے طوفان کا لفظ ایجاد ہوا۔ چینی زبان میں اس کو طائی فونگ کہا گیا ہے لہذا ثابت ہوا کہ طوفان کی تاریخ کے احوال بہت سی قوموں کے ہاں ملتے ہیں۔ ہمارے خیال میں اس نظریے اور اس لفظ کا اصل ماخذ طوفان نوح ہی ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے طوفان آئے ہوں گے۔ جیسا کہ ستاروں کی حرکت سے ظاہر ہوتا ہے مگر یہ تمام طوفان مقامی (LOCAL) طوفان تھے۔ روئے زمین پر پھیلے ہوئے ہرگز نہیں تھے۔ پانی اپنی سطح ہموار رکھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب کشتی نوح کوہ جودی پر ٹھہری (اور جس کا تعین کوہ ارادات سے کیا گیا ہے اور جن کا حال آیندہ ابواب میں آئے گا) تو یہ چوٹی کوئی اتنی اونچی نہ تھی کہ تمام روئے زمین پر پانی پھیل جاتا۔ یہ طوفان اسی علاقے کے ساتھ مخصوص تھا۔ بہرحال طوفان نوح ایک قرآنی حقیقت ہے اور قدیم کتبات میں بھی اس کا ذکر ملتا ہے۔ اقوام کی نقل و حرکت کے ساتھ ساتھ اس واقعہ نے بھی نقل مکانی کی اور مختلف ممالک میں یہ داستان پھیل گئی۔

یہ مصنف ایک اور بڑی دلچسپ بات اسی ضمن میں کہتا ہے اور وہ بنی اسرائیل کے مقام عبور کا تعین ہے۔ جس کو (SEA OF PASSAGE) کہا جاتا ہے۔ اس کا مقام وہ بحرہ احمر پر تصور کرتا ہے۔ اور لکھتا ہے کہ دریا کے اندر ایک ہیجان (HURRICANE) پیدا ہو گیا تھا۔ اور اس جگہ کو جام صوف (JAM SUF) کہتا ہے اور کہتا ہے کہ صوف اور صفا عبرانی زبان میں ہیجان یعنی (HURRICANE) کو

کہتے ہیں۔ بہت ممکن ہے کہ عربی کا لفظ تصوف اسی لفظ سے تخلیق پایا ہو کیونکہ صوفیا اعمال سے قلب کے اندر ایک ہیجان سا پیدا ہو جانا لازمی ہے اور قلب بھڑک اٹھتا ہے۔

سمندر کے اندر جوار بھاٹا کا عمل بھی اجرام فلکی کی نقل و حرکت پر منحصر ہے۔ چنانچہ چاند کے اتار چڑھاؤ کے ساتھ سمندر کا ابھار ثابت ہے۔ اور یہ جو دم دار ستارے جب کرۂ ارض کے قریب آجاتے ہیں تو ان سے بھی جوار بھاٹا کا عمل وقوع میں آتا ہے۔ بلکہ سمندر کی لہریں اس کے زور حرکت سے میلوں اوپر کو ابھرتی ہیں۔ اور طوفان کا موجب بن جاتی ہیں۔ قرآن حکیم بھی اس بات کا ذکر کرتا ہے کہ پانی کی لہریں دیوار کے مانند کھڑی ہو جاتی ہیں۔

فاوحینا الی موسیٰ ان اضرب بعصاك البحر

فانطلق نکان کل فرق کالطود العظیم

ترجمہ: پھر ہم نے موسیٰ کو حکم دیا کہ اپنی لاٹھی کو دریا پر مار۔ پھر پھٹ گیا۔ پھر ہر ٹکڑا بڑے ٹیلے کی طرح ہو گیا۔ (۶۳ : ۲۶)

اس تمام داستان سرائی کا مقصد یہ بتانا ہے تاریخ کے اندر مختلف وقتوں میں جب بھی دم دار ستارے کرۂ ارض کے قریب آتے رہے ہیں تو ایسے طوفان اور آتش زدگیاں وقوع پذیر ہوتی رہی ہیں۔ پہاڑوں کے بڑے بڑے تودے (BOULDERS) اٹھا کر بہا لے گئیں۔ جو آج ہم کو ایسے مقامات پر مل رہے ہیں جہاں کی مقامی معدنیات سے نہ تو ان کی مشابہت ہے۔ اور نہ ہی دور کا تعلق۔ زیادہ دور بھی جانے کی ضرورت نہیں۔ خود ہماری اپنی ایک تحقیق جو ضلع کیمبل پور سے متعلق ہے اس کے مطابق ایسی چٹانیں اس علاقے میں جو ریگستانی ہے بکھری پڑی ہیں۔ جن پر قدیم فروشتی (KHAROSHTY) خط کی تحریر موجود ہے۔ ظاہر

ہے کہ یہ چٹانیں کہیں اوپر بہت دور سے بہہ کر آئی ہیں۔ اور لازمی بات ہے کہ کسی ایسے ہی حادثہ کا نتیجہ ہیں۔ یہ چٹانیں کہاں سے آئی ہیں اور کس وقت آتی ہیں؟ ضلع کی تاریخ میں جو دریائے سندھ میں طغیانی کا حال ملتا ہے وہ بتاتا ہے کہ سب سے بڑا طوفان گذشتہ صدی کے وسط میں آیا۔ مگر اس وقت پانی کا رخ اٹک سے آگے نوشہرہ کی طرف تھا۔ بہر حال یہ تحقیق بہت ضروری ہے۔ بہت ممکن ہے کہ کہیں دور پہاڑوں میں اصل چٹانوں کا سراغ لگایا جا سکے جس کے یہ ٹکڑے ٹوٹ کر بہہ گئے اور کیمبل پور کے گرد و نواح میں آکر ریت میں آکر جم گئے۔ ان میں سے کچھ چٹانیں دریائے سندھ کے مغربی کنارے پر بھی ملتی ہیں جو اٹک کے پل کے جنوب میں ہے۔ ایک بات حتمی ہے کہ طوفان اس تحریر کے بعد آیا ہوگا اور تحریر کو بھی دو ہزار برس گزر چکے ہیں۔ اس طرح طوفان کا وقت بھی متعین کیا جا سکتا ہے اور مقام طوفان بھی۔ یہ ہمارے آج کل کے محققین کا کام ہے کہ اس تحقیق کو تکمیل تک پہنچائیں۔

دم دار ستاروں کے قرب سے کرۂ ارضی میں بھی بہت سی تبدیلیاں آجاتی ہیں۔ سب سے اہم تبدیلی یہ ہے کہ اس کی حرکت میں فرق پڑ جاتا ہے۔ اور اس کے قطبین بدلنا شروع ہو جاتے ہیں۔ خصوصاً جب ٹکراؤ ہوتا ہے تو قطبین کی سمت بدل جاتی ہے۔ گویا اس کے شمال اور جنوب، مشرق اور مغرب بدلتے رہتے ہیں۔ ایک زمانہ تھا کہ کرۂ ارضی کا جو رُخ اس وقت قطب شمالی کہلاتی ہے کسی وقت مغرب یا مشرق اور عین ممکن ہے کہ یہ قطب جنوبی بھی رہ چکا ہو۔

گویا اس کرۂ ارضی کے کئی مشرق اور کئی مغرب رہ چکے ہیں۔ یہ مطلب ہے قرآن حکیم کے یہ کہنے کا کہ اللہ تعالیٰ رب المشرقین اور رب المغربین ہے۔

یونان اور دیگر اقوام کی تاریخِ مذاہب کے اندر ہم کو جتنے دیوتا ملے ہیں وہ درحقیقت سیارگان کے متشلہ ہیں اور جس قدر کہانیاں ان کے رومانوں (ROMANCES)

ور جنگوں کے متعلق ملتی ہیں وہ سب ان سیارگان کے غزوات یعنی تصادم ہیں ۔ کیا (ZEUS) اور کیا (JUPITER) کیا اندرا، کیا متھرا اور کیا وشنو یہ سب سیارگان کے نام ہیں ۔ یہ تمام دیوتا اور ان کی کہانیاں ان زمانوں کی تاریخ کی عکاسی اور ترجمانی کرتی ہیں اور ان کو ان قصص میں محفوظ رکھا گیا ہے ۔

اجرام فلکی کی حرکات سے ویلن کوفسکی نے ایک اور تحقیق بھی کی ہے اور یہ فرعون موسیٰ سے متعلق ہے ۔ اس کا بیان کر دینا یہاں نامناسب نہ ہوگا کیونکہ ہمارے موضوع کے مطابق ہے ۔ عام طور پر ابھی تک یہی سمجھا جاتا ہے کہ فرعون موسیٰ ریمیسز دوئم (RAMESES II) ہے ۔ لیکن مصنف نے کہا ہے کہ یہ (THWI THOM) تھوائی تھوم تھا اپنی تحقیق میں اس نے ایک لاطینی مصنف حوبلیس (HAVELIUS) کی تحقیق سے مدد لی ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ جس وقت بنی اسرائیل کا خروج ہوا اس وقت ایک دم دار ستارہ مصر، شام اور بابل اور ہندوستان میں نظر آیا جس نے مختلف قسم کے طوفان اور دیگر اثرات چھوڑے ۔ یہ واقعہ ۱۴۹۵ قبل مسیح کا ہے ۔ ہم سمجھتے ہیں کہ جن چٹانوں کا ابھی اوپر ہم نے ذکر کیا ہے جو ضلع کیمبل پور میں واقع ہیں وہ بھی اسی زمانے میں ٹوٹ کر ریگستان میں بہہ گئیں ۔ اب اس نظریے سے ایک اور اشتباہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر یہ چٹانیں واقعی ۱۴۹۵ ق ۔ م میں ٹوٹ کر بہہ گئیں تو جو تحریر فروشتی ان پر کندہ ہے وہ بھی اسی زمانے کی ہوگی ۔ یہ بات موجودہ تحقیق کے منافی ہے جو اس کا وقت مسیح سے تقریباً دو ہزار سال قبل متعین کرتی ہے ۔ ہمارا ذاتی خیال ہے کہ فروشتی خط اور خط میخی میں کچھ زیادہ فرق نہیں ہے دونوں میں بے حد مماثلت ہے ۔ فرق صرف یہ ہے کہ ایک ایران اور بابل میں ایجاد ہوا اور دوسرا ہندوستان میں اختراع کیا گیا ۔ بہرحال اس مسئلہ پر مزید تحقیق کی ضرورت ہے

اس قسم کے واقعات کی تفصیل ہم کو مسلمان مورخین کے ہاں بھی ملتی ہیں ۔ انھوں نے

لازمی طور پر قدیم تاریخوں سے اخذ کئے ہیں۔ یقیناً ان کا علم بھی وسیع تھا۔ مسعودی نے امیہ بن ابی الصلت کے حوالے سے ان تصادموں اور طوفانوں کا ذکر کیا ہے۔ اور کچھ کچھ ذکر ان حادثات کا ہم کو ژند اوستا میں بھی ملتا ہے۔

قرآن حکیم کہیں کہیں جہاں عذاب کا ذکر کرتا ہے تو ایک خوفناک آواز زلزلے، آندھی، پتھراؤ وغیرہ کا ذکر کرتا ہے۔ مثلاً

واذا مسکم الضر فی البحر ضل من تدعون الا ایاہ فلما نجکم الی البر اعرضتم وکان الانسان کفوراً ا فامنتم ان یخسف بکم جانب البر او یرسل علیکم حاصباً ثم لا تجد والکم وکیلاً (۱۷:۶۷)

ترجمہ: اور جب تم پر دریا میں کوئی مصیبت آتی ہے تو بھول جاتے ہو جن کو ان کے سوا پکارا کرتے تھے۔ اور پھر وہ تم کو جب خشکی کی طرف بچا لاتا ہے تو تم اس سے منہ موڑ لیتے ہو۔ اور انسان بڑا ہی ناشکرا ہے اور پھر کیا تم اس بات سے نڈر ہو گئے کہ وہ تمہیں خشکی کی طرف لا کر زمین میں دھنسا دے۔ یا تم پر پتھر برسائے اور آندھی بھیجدے۔ پھر تم کس کو اپنا مددگار بناؤ گے۔

یہ آیت کریمہ صریح طور پر ان ہی واقعات کی طرف اشارہ کر رہی ہے جن کی طرف ہمارے مفسرین کی نگاہیں منتقل نہیں ہوئیں۔ ۱۸۸۳ میں جب کرکاٹو (KARKATOA) کا آتش فشاں پہاڑ پھٹا تو اس کے پھٹنے کی آواز جاپان تک سنائی دی جو اس جگہ سے تین ہزار میل کے فاصلے پر تھا۔ اس طرح اس قسم کی ہولناک آوازیں زمانہ قدیم میں بھی سنائی دیتی رہیں اور خصوصاً اس وقت جب دم دار ستاروں کا قرب اس کرۂ ارضی کے ساتھ ہوتا تھا۔ یہ آوازیں کچھ تو ان اجرام کی تیزی حرکت سے پیدا ہوتی تھیں اور کچھ آتش فشانی کے باعث اور ٹکراؤ کے ساتھ کوہ طور پر بھی حضرت موسیٰ کو کچھ ایسی ہی آواز سنائی دی تھی جس سے وہ بیہوش ہو گئے تھے۔ انا ہا بکم۔ ایک گرجدار آواز تھی۔

اور اسرائیلی روایات کے اندر یہ بھی لکھا گیا ہے کہ جو موسٰی نے سنا وہ یہ تھا۔ (I, AM, THAT. I, AM) اور بعض جگہ لکھا ہے (I, AM YAVEH) وہاں بھی جو آگ نظر آئی تھی وہ بھی اس سلسلہ کی ایک نشانی تھی۔ الفاظ تو بہر حال عربی میں تھے جو اوروں نے اپنی زبان میں منتقل کر لیئے۔!

مختلف زبانوں کے کیلنڈروں کے مقابلے سے معلوم ہوتا ہے کہ سال کے اندر دنوں کی تعداد بڑھتی رہی ہے۔ چنانچہ مصری کتبات سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ ۱۸۰۰ ق۔م میں سال کے دنوں کی تعداد ۳۶۰ سے کم تھی۔ اور اس سے پہلے سال کے دنوں کی تعداد ۱۵۰ سے بھی کم تھی۔ گویا ایک سال اوائل میں ۱۰۰ دنوں پر مشتمل ہوگا اور کیا عجب جو اس کی مقدار پچاس دنوں کے برابر ہو اس کے یہ معنی ہوئے کہ آج کے سال کے مطابق پرانے زمانے کا ایک سال سات گنا کم تھا یا آدھا تھا۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اگر آج ایک شخص کی عمر ایک سو سال ہے تو وہ اس زمانے کے ایک ایسے شخص کی عمر کے برابر ہے جو سات سو سال زندہ رہا۔

اس سے ثابت ہوا کہ قرآن کے اندر جو مختلف عمریں بیان کی گئی ہیں مثلاً حضرت نوح علیہ السلام کی وہ سب درست ہیں ان سے متعجب ہونے کی ضرورت نہیں۔

زہرہ (VENUS) العزیٰ یا وشنو زہرہ کا ملاپ اس کرۂ ارضی سے ڈیڑھ ہزار سال قبل مسیح شروع ہوا تھا۔ اس وقت زہرہ دم دار ستارہ (COMET) تھا۔ یہ ملاپ مدت تک جاری رہا اور زہرہ نے اپنا جسم، اپنا رنگ، اپنی رفتار سب کچھ بدل ڈالی اور آہستہ آہستہ اس کی دم بھی غائب ہوگئی۔ یہ دم دار ستارہ اول اول مشرق کی طرف سے نمودار ہوا تھا اور اس کے متعلق اس زمانے کے تمام بیانات اس کے حسن و جمال اس کے رنگ و رفتار سے مرعوب نظر آتے ہیں۔ جب اس کی دم گم ہوگئی اور یہ سیارہ بن کر نمودار ہوا تو اس نے اپنا اثر اس کرۂ ارضی

پر دکھانا شروع کیا۔ اس نے موسموں نباتات اور حیوانات پر اپنا اثر ڈالا۔ ان اثرات کو دیکھ کر لوگوں نے اس کو دیوتا مانا اور اس کی پرستش کرنا شروع کر دی۔ چنانچہ یونانیوں اور مصریوں نے اس کو وینس (VENUS) کہہ کر پکارا اور عربوں کے ہاں یہ عزیٰ کہہ کر پکارا گیا۔ ہندوؤں نے اس کو وشنو مانا، وشنو دیوتا ہندو تثلیث میں ورود ہندوستان کے بعد شامل ہوا۔ اس سے پہلے ان کی تثلیث کے یہ دیوتا تھے۔ اندرا، متھرا اور ورونا، اس سے ایک بات اور بھی ثابت ہو گئی کہ ہندوستان میں ڈیڑھ ہزار برس قبل مسیح سے پہلے کا ہے۔ کیونکہ جس وقت زہرہ کا تصادم اس کرۂ ارضی سے ہوا اس وقت ہندوستان آ چکا تھا۔

یہی حال اس دنیا کے تمام سیاروں کا ہوا۔ کیا مریخ، کیا زہرہ اور کیا عطارد اور مشتری یہ سب دم دار ستارے تھے اور وقتاً فوقتاً ان کے تصادم ہوتے رہے اور ان کی دم گم ہوتی رہی۔ پھر یہ ستارے بغیر دم کے سیارے کہلانے لگے۔ زہرہ کے اس تصادم سے پہلے صرف چار سیارے دریافت ہو چکے تھے یعنی عوام کو معلوم ہو چکے تھے اور وہ دیوتا بن کر ان کی عبادت کا جزو بن چکے تھے چنانچہ زہرہ جو سب سے مشہور سیارہ ہے اس کا حال ہر ملک کے لٹریچر میں ملتا ہے اور اس کو (MORNING STAR) کہا جاتا ہے کیونکہ یہ صبح کے وقت طلوع ہوتا ہے اور اس کا منظر نہایت حسین ہوتا ہے۔ زہرہ کے اس کرۂ ارضی کے ساتھ دو تصادم ہوئے جن کا وقت مختلف ہے اور لوگوں کے عقائد میں ان دیوتاؤں کی اہمیت اور افادیت گھٹتی بڑھتی رہی کبھی وہ تین کی پرستش کرتے رہے اور کبھی وہ چار کی۔ اور کبھی پھر ایک کو رد کر دیا۔ تثلیث کے تخیل سے پہلے چار دیوتاؤں کی پرستش ہوتی رہی جن کے نام یہ ہیں۔ اندرا، ورونا، متھرا اور آشور۔ ان دیوتاؤں کی پرستش کا ہیڈ کوارٹر جو عراق میں موصل اور کرکوک کے مابین ہے اربعہ ایلو تھا۔ اس کے معنیٰ چار دیوتا ہیں۔ اس مقام کو

آجکل اربیل کہتے ہیں۔ اور تاریخ میں یہ نام اربیلا (ARABELA) کے نام سے مشہور ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں سکندر اعظم اور دارا کے درمیان جنگ ہوئی جس کو جنگ اربیلا کہا جاتا ہے۔

ہلال خصیب (FERTILE CRESCENT) میں اس وقت ان تمام دیوتاؤں کی پرستش ہوا کرتی تھی۔ پھر اس میں سے آشور کو گرا دیا گیا۔ کچھ واقعات ایسے ہو گئے تھے کہ لوگوں کو اس سے نفرت ہو گئی تھی اربعہ ایلوہین اربعہ سے مراد چار کا عدد ہے۔ اور ایلو سے مراد ایلوہا (ELOAH) یعنی اللہ ہے۔ بہر حال یہ چار سیارے جن کی پرستش ہوتی تھی یوں بیان کئے جا سکتے ہیں۔

۱۔	MERCURY	عطارد	اندرا
۲۔	MARS	مریخ	متھرا
۳۔	JUPITER	مشتری	ورونا
۴۔	SATURN	زحل	آشور

زہرہ کا ورود ان سیاروں سے بعد کا واقعہ ہے۔ جب یہ نمودار ہوا تو ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ یونانیوں اور مصریوں کے ہاں وینس (VENUS) بنکر نمودار ہوا اور ہندوں کے ہاں یہ وشنو بن گیا۔ ہمارا خیال ہے کہ وشنو ہندو تثلیث میں آریاؤں کے ہاں ورود بھارت سے پہلے داخل ہو چکا تھا۔ یہ دوسرا خیال ہے اور جو اوپر بیان کیا گیا ہے اس سے قدرے مختلف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آشور جو آریاؤں کا دیوتا تھا۔ اس کی پرستش ہلال خصیب ہی میں ختم کر دی گئی تھی۔ اور وشنو کی پرستش شروع ہو گئی تھی۔ چنانچہ وہ اپنے آخری ایام قیام میں اس کو قبول کر کے ساتھ لے آئے اور اپنی تثلیث میں شامل کر لیا۔ آشور دیوتا سے کچھ ناموزوں حرکات سرزد ہو گئی تھیں اس لئے اس کو رد کر دیا گیا تھا۔ عربوں کے ہاں اور اہل بابل میں اس سیارے کا نام

اِشتار (ISHTAR) تھا۔ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل کو حضرت ہارون کے پاس چھوڑ کر کوہ سینا پر تشریف لے گئے تھے۔ تو سامری نے جو ایک سومیری (SUMMERIAN) تھا ایک بچھڑا بنایا۔ یہ سامری آرین تھا جیسا کہ اس کے نام سے واضح ہے۔ اس نے اس بچھڑے کی پرستش شروع کر دی۔ یہ بچھڑا اس زہرہ سیارے کا مجسم تھا۔ چنانچہ بیلوں کے مجسمے بابل اور اشور کے پوجے جانے کا رواج یہاں ہی سے شروع ہوا تھا۔ ان کے بت اب بابل اور نینوا میں مل چکے ہیں اور دنیا کے مختلف عجائب گھروں میں محفوظ ہیں۔ اسی سیارے کے ساتھ موسموں کی تبدیلی کا اثر پہلی مرتبہ محسوس کیا گیا۔ اور ایرانیوں کے ہاں جو آریائی ہیں نوروز کے دن کو جو موسم بہار کا آغاز سمجھا جاتا ہے۔ ماہ اپریل میں مقرر کر دیا گیا۔ ان کا یہ تہوار آج تک منایا جاتا ہے۔ جب یہی آریا ہندوستان میں وارد ہوئے تو اس تہوار کو بسنت کی شکل میں منانا شروع کیا۔ ویدوں کے اندر بھی وشنوں کی شکل بیل کی سی بنائی گئی ہے۔ اس کا تخیل یوں شروع ہوا کہ اس کے دو سینگ تھے۔ اور جس طرح بیل اپنے دو سینگوں سے زمین کو کھودتے ہیں اسی طرح زہرہ سیارے نے اپنے ٹکراؤ کے ساتھ زمین کو ہلا دیا تھا۔ یہاں ہی سے ہندوؤں کے ہاں گاؤ ماتا کی پرستش شروع ہوئی۔ اور یہ تو ظاہر ہے سامری کی ہی ایجاد کردہ تھی اور اس بچھڑے کے اندر سے آواز بھی نکلتی تھی۔ یہ آواز وہ گونج تھی جو زہرہ کے قرب ارضی سے پیدا ہوئی تھی۔ یہ آغاز تھا گاؤ ماتا کی پرستش کا۔ یہی وہ اشتار (ISHTAR) یا عشتار تھا جو عربوں کے ہاں بیت سے معروف تھا۔ جو آہستہ آہستہ گائے میں تبدیل ہو گیا۔

من وسلویٰ کا واقعہ بھی انہی ایام کا ہے۔ جس کا ذکر قرآن حکیم میں بھی ملتا ہے۔ یونانیوں کے ہاں اس کو ایمبروسیہ (AMBROSIA) کہتے ہیں۔ اور ہندوؤں کے ہاں یہ امرت (AMRIT) کہلایا۔ یہ سب واقعے درست ہیں۔ اور اسی زمانے

ان کا آغاز ہوا ہے۔ کنعان کے علاقے میں اس زہرہ سیارے کو بعل (BAAL) کہا جاتا تھا۔ چنانچہ اس بعل کی پرستش عربوں کے ہاں بھی ملتی ہے۔ بعد میں اس بعل نے مذہبی عقائد کے اندر بڑی شہرت حاصل کرلی۔ چنانچہ (BAAL ZENV) اور (BAAL ZEBUB) کے نام ہم کو عرب مصنفین کے ہاں ابو الذبوب کی شکل میں نظر آتے ہیں جس نے بڑے کارنامے انجام دیئے ہیں۔ اس صدی کا ایک مشہور روسی صوفی جس کا نام گرجیف ہے اور جس کو ترکی میں جرجی زادہ کہا جاتا ہے اس نے اپنی ایک معرکۃ الآرا کتاب ALL AND EVERYTHING میں بیزل بوب (BEEZALBUB) کا کردار بیان کیا ہے۔ دراصل اس نے یہ پارٹ خود ادا کیا ہے۔ یہ کتاب بین السمواتی سفرنامہ ہے (INTER PLANETARY) یہ کردار عربی کے ایک کردار جس کا نام بوالذبوب ہے سے ماخوذ ہے۔ ذبابؔ عربی میں مکھیوں کو کہتے ہیں۔ اور مشہور یہ ہے کہ زہرہ سیارے کے تصادم کے ساتھ ایک مرتبہ مکھیاں بھی اس کرۂ ارضی پر نازل ہوگئیں۔ اسی عربی کتاب بوالذبوب کا ذکر "نسنہ (۳) یار دولبستانی" میں ملتا ہے۔ یہ ایک فارسی کی کتاب ہے جو عبداللہ وزیری کی ترجمہ شدہ ہے۔ اور آقائے محمد محیط طباطبائی نے اس کا مقدمہ لکھا ہے۔ یہ ۱۳۳۸ھ میں طہران سے شائع ہوئی تھی۔ اس کتاب میں خیام حسن بن صباح اور نظام الملک کا ذکر ہے۔ بہرحال کہنا یہ مقصود ہے کہ گرجیف کا یہ کردار جس کا نام اس نے بیزالبوب رکھا ہے وہ اسی بعل کے لفظ سے ماخوذ ہے۔ اس سفر میں گرجیف کا پوتا اس کے ہمراہ ہے جو دنیا کے ہر مسئلہ پر سوال کرتا ہے۔ اور گرجیف جواب دیتا جاتا ہے۔ یہ ایک نہایت اعلیٰ پائے کی کتاب ہے اور جدید علوم میں ایک گراں قدر اضافہ ہے۔

تو یہ زہرہ سیارہ جیسا کہ ہم نے عرض کیا ہے بعل کے نام سے بھی یاد کیا جاتا رہا ہے اور اس کی پرستش ہوتی رہی ہے۔ اسی سیارے کے تصادم کے بعد مکھیوں کا ورود اس کرۂ ارضی پر ہوا۔ اور اسی لیے زہرہ سیارے کو ابوالذبوب یعنی مکھیوں

کا باب کہا گیا ہے۔ اس واقعہ سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ دوسرے سیاروں پر بھی زندگی موجود ہے۔ اگر مکھیاں وہاں سے آسکتی ہیں تو زندگی کسی اور شکل میں بھی موجود ہوگی۔ اس کا ذکر ہم اوپر کر آئے ہیں۔

سرہنری لے یارڈ (SIR HENRY LAYARD) جس نے نینوا (NINEVAH) پر کھدائی کا کام کیا ہے۔ اس نے یہاں آشور بنی پال (ASSUR BANI PAL) بادشاہ کی لائبریری کی نشاندہی کی ہے۔ جس میں خط میخی میں لکھے ہوئے کتبات ملے ہیں جن کا ترجمہ لندن میں شائع ہوگیا ہے۔ اس کا ترجمہ ایس۔ لینگڈن (S. LNAGDON) نے کیا ہے۔ اس ترجمہ کے اندر اس سیارے زہرہ کے تمام احوال اور کوائف لکھدیئے ہیں جو اس زمانے میں لوگوں کے اندر رائج تھے۔ آشور بنی پال کا لفظ بھی بعل سے نکلا ہے۔

زہرہ سیارے کے تصادم کے بعد اور بھی تصادم ہوتے رہے۔ چنانچہ ایک ٹکراؤ ۸۰۰ ق۔م کا ذکر بھی ملتا ہے۔ اور یہ مستند تاریخ کا حصہ ہے اور اس کے حالات خط میخی کے کتبوں میں ملتے ہیں۔ سورج اور چاند گرہنوں کا حال بھی باقاعدہ طور پر ۷۴۷ ق۔م میں لکھا جانے لگا تھا۔ اس سے پہلے ان گرہنوں کا کوئی حال نہیں ملتا۔ عہد نامہ قدیم میں سیاروں کے حرکات کا حال بھی متعدد مقامات پر ملتا ہے۔ اور ان میں سے بعض کے نام جن کو پیغمبروں کے نام سے منسوب کیا گیا ہے لکھے ملتے ہیں بہت سے مقامات پر (COMROTION) یعنی ایک قسم کا ہیجان یعنی (HURRICANE) کا بھی ذکر ہے جس کا تعلق تصادموں کے ساتھ ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان تصادموں کی وجہ سے کرۂ ارضی کا محور اپنی جگہ سے ہٹ کر بدل گیا ہے۔

ہم نے قرآن حکیم کے علاوہ جن دو کتابوں سے مدد حاصل کی ہے ان کے نام یہ ہیں۔ یہ دونوں کتابیں ایمنوئل کوفسکی (EMANUEL VALIKOVSKY) کی

لکھی ہوئی ہیں۔ اور یہ لندن میں (VICTOR GOLLANCZ LTD) بالترتیب
۱۹۵۰ اور ۱۹۵۲ میں شائع کیں۔ ان کے نام یہ ہیں:

1. WORLDS IN COLLISION

2. AGES IN CHAOS

آثارِ عمرین پر ایک نظر

(۲)

آثارِ عمر رضی اللہ عنہ

جناب محمد اجمل اصلاحی مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اعظم گڑھ

اس تبصرے کی پہلی دو قسطیں ڈاکٹر ابو النصر خالدی کے مقالہ "ادبی مصادر میں آثارِ عمرین" کے پہلے جزء آثارِ ابوبکرؓ شایع شدہ ماہنامہ برہان ماہ جولائی ۱۹۷۳ء سے متعلق تھی۔ اب ہم حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے آثار و اخبار پر ایک نظر ڈالیں گے جو ماہنامہ مذکور کے مارچ ۱۹۷۵ء سے اکتوبر ۱۹۷۵ء تک کے شماروں میں ۹ قسطوں میں شایع ہوئے ہیں۔

(۱) ڈاکٹر خالدی صاحب نے البیان التبیین[1] اور کتاب الحیوان سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ اثر نقل کیا ہے:-

"عمر جب کسی شخص کو دیکھتے کہ وہ ژولیدہ بیان و کج مج زبان ہے تو کہتے: اللہ تعالیٰ میں یہ قدرت ہے کہ وہ عمر جیسے خوش بیان و زیرک اور اس جیسے گنگ ساکو پیدا کرسکے۔" (اثر ۲ شمارہ مارچ ۷۵ء)

پھر اس کی وضاحت اس طرح کی ہے:-

---

[1] حیرت ہے کہ البیان والتبیین کا نام ۹ قسطوں میں بے شمار جگہوں پر آیا ہے مگر ہر جگہ "البیان والتبیین" (ایک یائے مشدد) لکھا ہوا ہے۔ اس لیے مجبوراً میں نے حوالہ میں صرف "البیان" لکھا ہے۔

"اس سے ظاہر ہے کہ عمر فصیح اللسان تھے اور یہ کہ اللہ جامع الاضداد ہے۔"

مندرجہ بالا اثر اور ڈاکٹر خالدی صاحب کی توضیح سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے خود اپنی فصاحت اور زبان آوری کا ذکر کیا ہے حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے۔ ڈاکٹر صاحب سے اس اثر کے نقل کرنے میں بے احتیاطی ہوئی۔ حضرت عمرؓ نے، جیسا کہ اصل عبارت میں تصریح ہے۔ یہ بات حضرت عمرو بن العاصؓ کے متعلق فرمائی ہے نہ کہ اپنے متعلق۔ ممکن ہے ڈاکٹر صاحب نے "عمرو" (واو کے ساتھ) ہی لکھا ہو اور کاتب نے اسے "عمر" بنا دیا ہو لیکن چوں کہ یہ التباس کا موقع تھا اس لیے اس کی وضاحت ضروری تھی۔ اس موقع پر اصل عبارت یہ ہے:-

خالق هذا وخالق عمرو بن العاص واحد [1]	ایک ہی ذات ہے جس نے اسے بھی پیدا کیا اور عمرو بن العاص کو بھی۔

علامہ ابن عبدالبر (م ۴۶۳ھ) نے بھی اسی طرح کا ایک اثر نقل کیا ہے، ملاحظہ ہو:-

كان عمر رضي الله عنه إذا استضعف رجلا في رأيه وعقله قال: أشهد أن خالقك وخالق عمرو واحد [2]	حضرت عمر رضی اللہ عنہ جب کسی شخص کے اندر کم عقلی اور رائے کی کمزوری دیکھتے تو فرماتے، میں شہادت دیتا ہوں کہ تمہارا اور عمرو بن العاص کا خالق ایک ہے۔

ان دونوں آثار کے الفاظ اگرچہ مختلف ہیں لیکن حقیقت ایک ہی ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ بات اپنے متعلق نہیں بلکہ حضرت عمرو بن العاصؓ کے متعلق فرمائی ہے۔

---

(۲) اسی شمارہ کے اثر ۵ میں ایک مخضرمی شاعر سحیم عبد بنی الحسحاس کا نام تین بار آیا ہے

---

[1] البیان ج ۱ ص ۶۰ نیز دیکھئے عیون الاخبار ج ۲ ص ۱۷۱ اور الاصابہ ج ۳ ص ۲۔

[2] الاستیعاب ج ۲ ص ۴۳۶۔

اور تینوں جگہ ہائے ہوز کے ساتھ (دہیم) لکھا ہوا ہے جو غلط ہے۔

سحیم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ایک قصیدہ سنایا جس کا مطلع یہ تھا۔

عمیرۃ ودّع إن تجھزت غادیا   کفی الشیب والاسلام للمرء ناھیا

ڈاکٹر صاحب نے اس مطلع کا مطلب یہ بیان کیا ہے:۔

"نواب اپنی محبوبہ عمیرہ سے لہو و لعب ترک کر دے۔ میں نے اب (برائے جہاد) صبح خیزی کی عادت ڈال لی ہے، یوں بھی بڑھاپا لہو و لعب سے روکنے کے لیے کافی ہے اس کے لیے کسی اور مانع کی ضرورت نہیں۔"

پہلے مصرعہ کے سمجھنے میں ڈاکٹر صاحب سے غلطی ہوئی، یہاں نہ جہاد کا تذکرہ ہے نہ صبح خیزی کی عادت ڈالنے کا دوسرا مصرعہ کے ترجمہ میں بڑھاپے کے ساتھ اسلام کو ذکر نہیں کیا گیا۔ صحیح ترجمہ یہ ہے:۔

"صبح سویرے جب رختِ سفر باندھو تو عمیرہ کو الوداع کہہ لینا۔ کاروبارِ عشق سے باز رکھنے کے لیے کبر سنی اور اسلام کافی ہیں۔"

اس مطلع پر حضرت عمرؓ کا جو تبصرہ جاحظ نے نقل کیا ہے، اس کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب نے یہ کیا ہے:۔

"اس پر عمرؓ نے فرمایا: اگر تم اسلام کو بڑھاپے پر مقدم کرتے تو میں تمہیں انعام دیتا۔ یہ سن کر سحیم نے کہا: مجھے اس کا احساس نہیں ہوا۔"

اب آیئے کتاب کی اصل عبارت دیکھیں:۔

قال لہ عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ وأنشدہ قصیدتہ التی أولھا: عمیرۃ ودع الخ: لو کان شعرک کلہ مثل ھذا الأجزتک، [ھکذا وقع فی جمیع	جب سحیم نے حضرت عمر کو اپنا قصیدہ سنایا جس کا مطلع یہ ہے...... تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: اگر تمہاری پوری شاعری ایسی ہی ہوتی تو میں تمہیں انعام دیتا (کتاب کے تمام نسخوں

نسخ الکتاب ، والحکایۃ مرویۃ عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی غیر هذا الموضع کما وقعت داخل الکتاب: [لو قدّمت الاسلام علی الشیب لاجزتک] قال: ما سعرت یرید ما شعرت فجعل الشین المعجمۃ سینا غیر معجمۃ۔ (البیان پہلا ایڈیشن ج ۱ ص ۳۲)

میں حضرت عمرؓ کا قول اسی طرح درج ہے دوسرے مقامات پر بھی واقعہ حضرت عمرؓ سے یوں مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: اگر تم نے اسلام کو بڑھاپے پر مقدم کیا ہوتا تو میں انعام دیتا) سحیم نے (زبان میں لکنت کی وجہ سے) جواب میں "ما شعرت" (شین معجمہ) کی بجائے "ما سعرت" (سین مہملہ) کہا یعنی مجھے احساس نہیں ہوا۔

حافظ نے یہ واقعہ جہاں نقل کیا ہے وہاں اس نے یہ بتانا چاہا ہے کہ زبان کی لکنت کی وجہ سے بڑے بڑے ادیب، وخطیب بعض حروف کو صحیح تلفظ کے ساتھ ادا نہیں کرپاتے تھے۔ لیکن اس پوری عبارت میں کسی وجہ سے شدید قسم کا خلط واقع ہو گیا ہے۔ اصل حقیقت معلوم کرنے کے لیے اس حجاب کو اٹھانا ضروری ہے۔

البیان والتبیین کی جو عبارت ہم نے اوپر نقل کی ہے وہ مندرجہ ذیل اجزاء پر مشتمل ہے:

پہلا جزء اس کا یہ ہے کہ جب سحیم نے حضرت عمرؓ کو اپنا قصیدہ سنایا تو آپ نے فرمایا کہ اگر تمہاری پوری شاعری ایسی ہی ہوتی تو میں تمہیں انعام دیتا۔ اس کے معاً بعد دوسرے جزء میں یہ بات کہی گئی ہے کہ کتاب کے تمام نسخوں میں حضرت عمرؓ کا قول اسی طرح درج ہے اور اس کتاب کے علاوہ دوسری جگہوں میں یہی واقعہ حضرت عمرؓ سے یوں مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: اگر تم نے اسلام کو بڑھاپے پر مقدم کیا ہوتا تو میں تمہیں انعام دیتا۔

تیسرے جزء میں سحیم کی ایک معذرت ان لفظوں میں بیان کی گئی ہے کہ مجھے اس کا احساس نہیں ہوا۔ اور اسی معذرت کو بجائے "ما شعرت" (شین معجمہ) "ما سعرت" (سین مہملہ) کے لفظوں سے ادا کیا گیا ہے۔

اس خلاصہ پر غور کیجیے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس کا دوسرا جزو جو ہم نے بریکٹ میں کردیا ہے، الحاقی ہے۔ اصل کتاب سے اس کا تعلق نہیں ہے جیسا کہ خود اس کے لفظوں سے ظاہر ہے اس اضافے نے درحقیقت اصل کتاب کے آخری جزو کو جس کا تعلق پہلے جزو سے نا ممکن تھا۔ ایک اور روایت کا پتہ دیا جس میں حضرت عمرؓ کے ایک دوسرے قول کی ترجمانی کی گئی ہے جس سے اصل کتاب کا آخری جزو متعلق ہو جاتا ہے۔ یعنی اس واقعہ کی دو روایتیں ہیں:

ایک روایت تو یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے قصیدہ سن کر فرمایا: اگر تمہاری ساری شاعری اس طرح کی ہوتی تو میں تمہیں انعام دیتا جیسا کہ کتاب الاغانی میں محمد بن سلام سے منقول ہے۔[۱]

دوسری روایت یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اگر تم نے اسلام کو شعر پر مقدم کیا ہوتا تو میں تمہیں انعام دیتا تو سحیم نے معذرت کی اور کہا: مجھے اس کا احساس نہیں ہوا۔ یہ روایت کتاب الاغانی میں ابن عائشہ[۲] اور کنز العمال میں ابن سیرین سے منقول ہے۔[۳] مبرد نے بھی لکنت کے سلسلہ میں اس کا ذکر کیا ہے۔[۴]

کتاب میں دونوں روایتیں خلط ملط ہوگئی ہیں۔ اس وجہ سے حسن السندوبی نے یہ الحاقی فقرے متن سے نکال دیئے۔[۵] حافظ نے سحیم کے مطلع کے بعد متصلاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جو تبصرہ نقل کیا ہے، ڈاکٹر صاحب نے اسے نظر انداز کردیا اور الحاقی عبارت میں جس روایت کا ذکر ہے اس کے مطابق ترجمہ کردیا اور اس کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا۔

---

[۱] الاغانی مطبوعہ ۱۲۸۵ھ ج ۲ ص ۳۔ [۲] حوالۂ سابق

[۳] کنز العمال مطبوعہ حیدر آباد ۱۳۱۲ھ ج ۲ ص ۱۷۱۔ [۴] الکامل مطبوعہ ۱۳۶۵ھ ج ا ص ۱۰

[۵] شرح السندوبی۔ چوتھا اڈیشن ج ۱ ص ۹۴، ۹۵۔

(۱۲) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ اپنے متعلق فرمایا: "کسی موضوع پر بولنے میں مجھے اتنی دشواری نہیں ہوتی جتنی نکاح کا خطبہ دینے میں ہوتی ہے۔"

ابن المقفع سے اس دشواری کا سبب دریافت کیا گیا تو اس نے کہا: اس کی وجہ یہ ہے کہ خطبۂ نکاح میں نگاہیں اور چہرے ایک دوسرے کے قریب ہوتے ہیں۔ خطیب کی کوئی ممتاز حالت نہیں ہوتی بلکہ تمام حاضرین ہم مرتبہ ہوتے ہیں۔ بخلاف اس کے دوسرے مواقع پر جب خطیب منبر پر کھڑا ہوتا ہے تو سارے حاضرین اسے اپنے سے فروتر نظر آتے ہیں اور وہ بے تکلف ان کو خطاب کرتا ہے۔

بعض لوگوں نے اس کی ایک دوسری وجہ بیان کی ہے جس کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب کے لفظوں میں یہ ہے:-

"بعض لوگ قول عمرؓ کی اس (غلط) تاویل کی طرف نکل گئے ہیں کہ نکاح کے خطیب کو اس بات سے گریز کرنا ممکن نہیں کہ وہ دولہا کی پاک بازی و نیک منشی بیان کرے۔ اس لیے شاید عمرؓ اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ وہ دولہا کی خوبی بیان کریں جو اس میں نہیں ہے۔ اگر ایسا کرتے تو اس طرح آپ ایک بات بول جاتے اور جس کی مدح کرتے اس کی قوم کو اس کے متعلق دھوکہ میں ڈال دیتے۔"

اس کی اصل عبارت یہ ہے:-

"وقد ذهب ذاهبون إلى أن تأويل قول عمر يرجع إلى أن الخطيب لا يجد بدًا من تزكية الخاطب فلعله كره أن يمدحه بما ليس فيه فيكون قد قال زورا وغرّ القوم من صاحبه"

(البیان ج ۱ ص ۱۴۲)

ڈاکٹر صاحب نے اس عبارت کے آخری جملہ "وغرّ القوم من صاحبه" کا ترجمہ

صحیح نہیں کیا ہے "صاحبہ" کی ضمیر کا مرجع قوم نہیں بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہیں اور "القوم" سے مراد سارے حاضرین ہیں جن میں دلہن کے لوگ بھی شامل ہیں، یعنی اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نوشہ کی غلط تعریف کرتے تو اولاً یہ جھوٹ ہوتا دوسرے حاضرین کو خصوصاً دلہن والوں کو نوشہ کی جانب سے دھوکہ میں مبتلا کر دیتے۔

جاحظ کو اس تاویل سے اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں:۔

"و لعمری إن هذا التأویل لیجوز إذا کان الخطیب موقوفا، فأما عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ وأشباهه من الأئمة الراشدین رضوان اللہ تعالیٰ علیهم فلم یکونوا لیتکلفوا ذلك إلا فیمن یستحق المدح۔

خالدی صاحب نے اس عبارت کا یہ ترجمہ کیا ہے:۔

"واللہ یہ تاویل تو اس صورت میں درست ہوتی کہ خطیب صرف خطبۂ نکاح کے لیے ہو رہے عمرؓ یا آپ جیسے ہدایت یافتہ امام تو انھوں نے کبھی کسی کی ستائش کرنے میں ایسا تکلف نہیں کیا کہ جو صفت جس میں نہیں پائی گئی اس کی مدح کریں۔ انھوں اس کی مدح کی جس کا وہ فی الواقع مستحق تھا۔"

اس مقام پر بھی ڈاکٹر صاحب کو "لیتکلفوا" کے ترجمہ میں دشواری ہوئی۔ تکلف الأمر عربی زبان میں کسی کام کی ذمہ داری لینے اور اسے انجام دینے کو کہتے ہیں۔ اس لیے اس عبارت کا واضح ترجمہ یوں ہوگا:۔

"باقی حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور آپ جیسے ائمہ راشدین تو وہ اسی شخص کے خطبۂ نکاح کی ذمہ داری لیتے جو مدح کا واقعی مستحق ہوتا۔"

عربی زبان کے مشہور ادیب و نقاد عباس محمود العقاد نے ان دونوں راویوں پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

"خطبۂ نکاح میں حضرت عمرؓ کی دشواری کے متعلق جو دو باتیں کہی گئی ہیں وہ دونوں صحیح ہوسکتی ہیں۔ اس لیے کہ جہاں حضرت عمرؓ کی یہ فطرت تھی کہ وہ لوگوں سے ایک حاکم و قائد کی حیثیت سے گفتگو کرنے کے عادی تھے وہیں ان کی فطری خصوصیات میں وہ بے لاگ سچائی بھی تھی جو کسی رو رعایت کو گوارا نہیں کرتی، حالانکہ اس طرح کے مواقع پر کچھ نہ کچھ رعایت اور رواداری کرنی ہی پڑتی ہے۔[1]"

لیکن خطبۂ نکاح کے سلسلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی معذوری کی یہ دونوں وجہیں جو اوپر بیان کی گئی ہیں، صحیح نہیں ہیں اس کی اصل وجہ علامہ شبلی کے الفاظ میں یہ ہے کہ نکاح کے خطبہ میں موضوع سخن تنگ اور محدود ہوتا ہے اور ہر بار وہی معمولی باتیں کہنی پڑتی ہیں۔[2]"

کلیۃ اللغۃ العربیہ ریاض کے ریڈر استاذ عبدالعزیز بن عبد اللہ العجلان نے بھی اپنے ایک مقالہ "الفاروق فی میدان الخطابۃ" میں بعینہٖ یہی رائے ظاہر کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:۔

"میرے نزدیک اس طرح کے خطبوں میں حضرت عمرؓ کی دشواری کا سبب یہ تھا کہ آپ اپنی قدرتی ذہانت، طباعی اور فصاحت و بلاغت کی وجہ سے ہمیشہ الفاظ و معنی میں ندرت اور جدت کو پسند کرتے تھے، ایک ہی جیسی بات کو بار بار دہرانا گراں ہوتا ہے نکاح کے خطبوں میں چوں کہ چند مخصوص الفاظ و اسالیب پر جن سے گریز کرنا ممکن نہیں، انحصار کرنا پڑتا ہے اور ان میں تفنن و تنوع کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی ہے اس لیے وہ آپ پر گراں ہوتے۔"[3]

(۴) ڈاکٹر خالدی صاحب نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک اثر ان لفظوں میں بیان کیا ہے:

"احنف سے روایت ہے: عمرؓ کہا کرتے تھے: سرداری کی خواہش کرنے سے پہلے سوجھ بوجھ

---

[1] الفاروق مطبوعہ معارف ۱۹۵۶ء ج ۲ ص ۲۴۴۔ [2] عبقریۃ عمر ص ۱۹۵۔

[3] مجلۃ کلیۃ اللغۃ العربیہ بالریاض ج ۳ ص ۱۴۷۔

سیکھو۔ عمرؓ یہ بھی کہتے تھے کہ سرداری سیاہی کے ساتھ خوب ہے (اثر ۱۹،
شمارہ مارچ ۱۹۶۹ء)

لیکن میرے نزدیک یہ دوسرا قول اصل عبارت کا نہیں ہے بلکہ خود احنف کا ہے۔
اس موقع کی اصل عبارت یہ ہے:۔

"قال الأحنف: قال عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ تفقھوا قبل أن تسودوا،
وکان یقول: السؤدد مع السواد" (البیان ج ۱ ص ۲۲۰)

"کان یقول" کی ضمیر کا مرجع احنف ہیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نہیں ہیں۔ چنانچہ
اسی کتاب میں جاحظ نے ایک جگہ صراحت کے ساتھ یہ قول احنف کی جانب منسوب کیا ہے:

قال الأحنف: السؤدد مع السواد[1]

اور یہ قول عیون الاخبار اور العقد الفرید میں بھی احنف ہی کی جانب منسوب ہے۔[2]

دوسرے اس اثر کے معنی کی توضیح ڈاکٹر صاحب نے یہ کی ہے:۔

"جب بال سیاہ ہوں یعنی جوانی کے زمانہ میں علم کی طلب یا فن میں مہارت حاصل
کر لینا چاہیے، بالفاظ دیگر زندگی کے کسی نہ کسی شعبے کا علم و فن حاصل کرنے کا
بہترین زمانہ جوانی ہے۔ بڑھاپے میں اس کا حاصل کرنا نہایت دشوار ہے۔"

لیکن زیر بحث اثر میں نہ تو علم کی طلب کا ذکر ہے نہ کسی فن میں مہارت کا۔ قائل کا مقصود
صرف اتنا ہے کہ حکومت اور سرداری کا بہترین اور موزوں ترین زمانہ جوانی ہے۔ چنانچہ
ابن قتیبہ (متوفی ۲۷۶ھ) نے بھی لکھا ہے کہ اس قول سے احنف کی مراد یہ ہے کہ سرداری وہی
ہے جسے جوانی ہی میں جب کہ اس کے سر اور داڑھی کے بال سیاہ ہوں، سرداری مل جائے
بعض حضرات "سواد" سے مراد عوام لیتے ہیں اور ان کے نزدیک اس قول کا مطلب یہ ہے کہ

---

[1] البیان ج ۱ ص ۲۹۲۔ [2] عیون الاخبار ج ۱ ص ۲۲۹ اور العقد الفرید مطبوعہ
۱۹۴۰ء ج ۲ ص ۲۸۹۔

عوام کے سردار بنانے سے سرداری ملتی ہے نہ یہ کہ آدمی بزعم خود اپنے کو سردار سمجھے۔[1]

---

(۵) ڈاکٹر صاحب نے میت پر نوحہ کرنے کے سلسلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک اثر کا ترجمہ یہ کیا ہے۔

"خالد بن الولید کی وفات پر عورتیں آہ وزاری کرنے لگیں تو عمرؓ نے کہا: اگر وہ آہ وزاری میں غلو کرکے باآواز بلند ہائے وائے کریں، سینہ کوبی کریں اور نہ اپنا منہ نوچیں تو کوئی حرج نہیں۔" (اثر ۸۵ شمارہ مارچ ۸۵ء)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اصل الفاظ یہ ہیں:-

" وما علیهن أن یُرقن دموعهن علی أبي سلیمان مالم یکن نقع او لقلقة

(البیان ج ۱ ص ۱۵۱)

لفظ "نقع" کی تشریح میں بہت اختلاف ہے۔ ائمہ لغت اور شارحین حدیث نے متعدد معانی بتائے ہیں۔ ڈاکٹر خالدی صاحب نے ان میں سے کئی معنوں کو جمع کردیا جب کہ سینہ کوبی کرنے کا "نقع ولقلقة" سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ "لقلقة" کے بارے میں تقریباً اتفاق ہے کہ اس کے معنی، شور، ہنگامہ اور کہرام کے ہیں۔ لیکن "نقع" کے متعلق پانچ اقوال ہیں۔

(۱) ابوعبید (متوفی ۲۲۴ھ) کا بیان ہے کہ اکثر اہل علم کے نزدیک "نقع" سے مراد چیخ چیخ کر رونا ہے[2] لسان العرب میں ہے[3]:- نقع الصارخ بصوته نقوعا وأنقعه: یعنی آدمی دیر تک مسلسل چیختا رہا۔ نقع الصوت واستنقع یعنی چیخ نکل گئی۔ لبید بن ربیعہ کا شعر ہے:-

---

[1] عیون الاخبار ج ۱ ص ۲۲۶۔ [2] غریب الحدیث لابی عبید مطبوعہ حیدرآباد ج ۳ ص ۲۰۴۔ [3] لسان العرب (نقع)۔

نمتی ینقع صراخ صادق یحلبوھا ذات جرس وزجل

جب کوئی واقعی چیخ بلند ہوتی ہے تو وہ زبردست جنگ کے لیے تیار ہو جاتے ہیں۔

حافظ کی بھی یہی رائے ہے، چنانچہ اسی اثر کے ساتھ اس نے ابومحجن نصیب الاکبر کا یہ رجز درج کیا ہے:

إنی إذا ما زبب الأشداق والتج حولی النقع واللقلاق

ثبت الجنان مرجم ودّاق

جب منہ سے جھاگ نکلنے لگتا ہے اور ہر طرف چیخ و پکار اور ہنگامہ بپا ہو جاتا ہے۔ اس وقت میں پوری دلیری کے ساتھ پتھر برساتا ہوں۔

اس رجز میں نہ صرف لفظ "نقع" آیا ہے بلکہ اس کے ساتھ لقلاق کا بھی اسی طرح استعمال ہوا ہے جس طرح اثر زیر بحث میں یہ دونوں لفظ ایک ساتھ آئے ہیں، اور اس استعمال میں ان دونوں لفظوں کی اصل حقیقت کی طرف واضح اشارہ موجود ہے۔

(۲) امام بخاریؒ نے "باب ما یکرہ من النیاحۃ علی المیت" میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول درج کیا ہے اور خود ہی "نقع" کے معنی "التراب علی الراس" بتلائے ہیں۔

شیخ الاسلام ابوبکر اسمٰعیلی (متوفی ۳۷۱ھ) نے امام بخاری کے اس معنی پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "نقع کے معنی بلاشبہ غبار کے ہیں مگر یہاں اس کا کوئی موقع نہیں ہے۔ یہاں تو نقع سے مراد چیخنا اور چلانا ہے" اس کے جواب میں علامہ ابن حجر (متوفی ۸۵۲ھ) نے امام بخاری کی اس طرح موافقت کی ہے کہ امام بخاری کے نزدیک "نقع" سے مراد صرف خاک اور غبار نہیں ہے بلکہ سر پر خاک ڈالنا مراد ہے اور مصیبت زدہ آدمی مصیبت کے وقت عموماً ایسا کیا کرتے ہیں۔ اس لیے دونوں ہی معنی یعنی مصیبت کے وقت سر پر خاک ڈالنا اور بلند آواز سے رونا لیے جا سکتے ہیں۔[1]

---

[1] فتح الباری ج ۳ ص ۱۲۹۔

ابن اثیر (متوفی ۶۰۶ھ) نے امام بخاری کی توضیح کو راجح قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک اگر "نقع" سے مراد چیخنا چلانا لیا جائے تو وہ لقلقہ "کے ہم معنی ہو جائے گا۔ اس لیے دو لفظوں کو ایک معنی پر محمول کرنے سے بہتر یہ ہے کہ ان کے دو معنی لیے جائیں۔[1]

ہمارے خیال میں امام بخاری کی یہ تشریح دلیل کی محتاج ہے۔ "نقع" کے معنی غبار کے ضرور آتے ہیں مگر مصیبت یا ماتم کے وقت سر پر خاک ڈالنے کے لیے یہ لفظ معروف نہیں ہے، لغت اور کلام عرب سے اس کی کوئی مثال نہیں دی جا سکتی۔ نقع "بمعنی غبار اور "نقع" بمعنی ماتم کے وقت سر پر خاک ڈالنا بالکل دو مختلف چیزیں ہیں۔ دوسرے معنی کے لیے بہر حال ایک قوی ثبوت کی ضرورت ہے۔

علامہ ابن اثیر کے نزدیک اس معنی کو قبول کرنے کے لیے ترجیح کی وجہ اگر صرف یہی ہے کہ دونوں لفظ مترادف نہ ہو جائیں تو ایسی بھی کوئی بات نہیں ہے۔ ابو محجن نے اپنے رجز میں ان دونوں لفظوں کو ایک ساتھ ذکر کر کے دونوں کی حقیقت کی طرف نہایت واضح اشارہ کر دیا ہے یعنی میدانِ جنگ میں جب ہر طرف چیخ و پکار بلند ہوتی ہے اور کہرام مچا ہوتا ہے تو میں اس وقت پوری دلیری اور بہادری کے ساتھ پتھر برساتا ہوں۔ اس استعمال کی روشنی میں نقع اور لقلاق میں جو معنوی تفاوت ہے اسے اردو زبان میں لفظ چیخ اور کہرام سے سمجھا جا سکتا ہے۔

(۴) ابو الحسن کسائی (متوفی ۱۸۲ھ) کا خیال ہے کہ "نقع" سے مراد ماتم کے وقت کھانے کا اہتمام کرنا ہے۔ غالباً اس نے "نقع" کو "نقیعہ" سے ماخوذ سمجھ لیا۔ ابو عبید نے اس مفہوم پر اعتراض کیا ہے۔[2] کیوں کہ مختلف مواقع کی دعوتوں کے لیے عربی زبان میں علیحدہ علیحدہ مستقل الفاظ یہ ہیں۔ مثلاً ختنہ کی دعوت کو "عذیرۃ" کہتے ہیں۔ شادی میں نوشہ کی جانب سے جو دعوت دی جاتی ہے اسے "ولیمہ" کہا جاتا ہے۔ گھر کی تعمیر سے فراغت کی خوشی

---

[1] نہایۃ ابن الاثیر ج ۴ ص ۱۲۲۔ [2] غریب الحدیث ج ۳ ص ۲۴۔

میں دعوت دی جائے تو اسے " وکیرۃ " کہیں گے ۔ " نقیعہ " اس کھانے کو کہتے ہیں جو سفر سے واپس آنے والے کے لیے تیار کیا جائے ۔ ماتم کے کھانے کے لیے اس کا استعمال کہیں نہیں ملتا ۔ ماتم کے کھانے کیلیے ایک مستقل لفظ " وضیمۃ " موجود ہے[1]

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ " نقع " کی جو تشریح کسائی نے کی ہے وہ لغوی اعتبار سے بالکل غلط اور استعمالات سے بے خبری پر مبنی ہے ۔

(۴) ابو منصور ازہری (متوفی ۳۷۰ھ) نے ایک قول نقل کیا ہے کہ " نقع " اس آواز کو کہتے ہیں جو چہرہ پیٹنے سے پیدا ہوتی ہے لیکن اس کی کوئی دلیل نہیں دی ہے[2]

(۵) ایک قول یہ ہے کہ " نقع " سے مراد گریبان چاک کرنا ہے ۔ ابن الاعرابی (متوفی ۲۳۱ھ) نے لکھا ہے کہ مجھے اس معنی کے ثبوت میں مرار بن منقذ کا ایک شعر ملا گیا ہے ۔ وہ شعر یہ ہے :

نقعن جیوبھن علیّ حیّا واعددن المراثی والعویلا

انھوں نے میری زندگی ہی میں اپنے گریبان چاک کر ڈالے اور مجھ پر گریہ و زاری و مرثیہ خوانی کی تیاری کرلی ۔

میرے نزدیک مرار کے مذکورہ بالا شعر میں " نقعن " کا لفظ محل نظر ہے ۔ گریبان چاک کرنے کے معنی میں کلام عرب کے اندر اس شعر کے سوا جسے ابن الاعرابی نے روایت کیا ہے کوئی اور مثال مجھے نہیں ملی بلکہ اس معنی میں " شق جیوب " کا استعمال بطور روزمرہ کے عربی ادب میں معلوم و مسلم ہے ۔ خیال ہوتا ہے کہ " نقعن جیوبھن " کہیں شققن جیوبھن کی تو نہیں اس لیے کہ اس مادہ کا کوئی مشتق اس مفہوم کی تائید نہیں کرتا ہے جو ایک تعجب خیز امر ہے " نقع " کی اس تشریح پر غریب الحدیث کے مصنف ابو عبید کا تبصرہ ملاحظہ ہو جس ۔

---

[1] فقہ اللغۃ للثعالبی مطبوعہ مصر ۱۳۱۷ھ ص ۲۰۹ ، کتاب التلخیص فی معرفۃ الاشیاء للعسکری مطبوعہ دمشق ۱۹۶۹ء ج ۱ ص ۳۶۹ ۔ [2] لسان العرب (نقع) ۔ فتح الباری ج ۳ ص

ہمارے اس خیال کو تقویت پہنچتی ہے کہ مرار کے شعر میں "نقعن" کا لفظ تحریف ہے:

قال بعضهم : النقع شق الجيوب وهذا الذى لاأدرى ما هو ولا أعرفه وليس النقع عندى فى هذا الحديث إلا الصوات الشديد[1]

بعض حضرات نے نقع کے معنی گریبان چاک کرنے کے بتائے ہیں۔ اس معنی کا مجھے علم نہیں۔ پتہ نہیں اس کی حقیقت کیا ہے۔ حضرت عمرؓ کی حدیث میں تو "نقع" کے معنی میرے نزدیک چیخنے چلانے کے سوا کچھ نہیں۔

---

(۶) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو عبدۃ بن الطبیب کا یہ شعر بہت پسند تھا۔[2]

المرء ساع لأمر ليس يدركه والعيش شح وإشفاق وتأميل

ڈاکٹر خالدی صاحب نے اس کا ترجمہ یہ کیا ہے:۔

"انسان کسی چیز کو حاصل کرنے کی کوشش میں لگا رہتا ہے لیکن حاصل کرنے نہیں پا، زندگی بجز حرص و درستی احوال یا آرزوؤں ارمانوں کے سوا اور کیا ہے۔"

(نمبر ۱۵ شمارہ اپریل ۱۹۷۶ء)

اس ترجمہ میں لفظ "اشفاق" کا ترجمہ درستی احوال کیا گیا ہے جو قطعاً صحیح نہیں ہے۔ ڈاکٹر صاحب کی اس غلطی کی کوئی توجیہ میں سمجھ میں نہیں آئی اس لیے کہ عبدۃ کا یہ شعر بہت مشہور ہے اور کسی روایت میں بھی "اشفاق" کی بجائے کوئی ایسا لفظ نہیں آیا جس کے معنی درستی احوال ہوں اور لطف تو یہ ہے کہ یہی لفظ ابو قیس بن الاسلت کے شعر میں بھی آیا ہے اور وہاں ڈاکٹر صاحب نے اس کا صحیح ترجمہ کیا ہے، فیا للعجب۔

(باقی)

---

[1] غریب الحدیث ج ۳ ص ۲۷۶۔ [2] البیان ج ۱ ص ۲۶۲ و شرح اختیارات المفضل للتبریزی تحقیق فخر الدین قباوہ مطبوعہ دمشق ۱۹۷۱ء ج ۲ ص ۷۴۳۔

علمِ منطق — ایک جائزہ

جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری۔ ایم اے، ایل ایل بی
سابق رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی اتر پردیش

(۲)

اسی طرح قاضی ساعد اندلسی لکھتا ہے:-

"ثم لما افضت الخلافۃ الی ... عبد اللہ المامون ... فداخل ملک الروم واتحفہم ... بالھدایا الخطیرۃ وسألھم صلتہ بما لدیھم من کتب الفلسفۃ"

پھر جب خلافت ... ابو عبد اللہ المامون کو پہنچی تو ... اس نے روم کے بادشاہ سے خط و کتابت کی، اسے اور اس کے امراء کو بیش قیمت تحفے بھیجے اور اس کے بدلے میں اُن کے یہاں جو فلسفہ کی کتابیں تھیں اُن کی خواہش کی۔

ظاہر ہے "روم" کے ان تمام مصادیق کا عہد حاضر میں "رومانیہ" سے دور کا واسطہ بھی نہیں ہے بلکہ اس زمانہ میں ایک مستقل جمہوریت کی حیثیت سے رومانیہ کا وجود بھی نہ ہوگا، مگر مضمون نگار نے قارئین کی نظر میں تمہید کے مصنف مصطفیٰ عبد الرزاق کو بھی لال بھجکڑ بنا دیا حالانکہ انھوں نے یہ بات ہرگز نہیں کی۔ بہتر ہوتا اگر وہ یہ غیر ضروری وضاحت نہ کر کے خود کو اور مصطفیٰ عبد الرزاق کو تضحیک کا موضوع نہ بناتے۔

منطق کا تعارف

اس ذیلی عنوان کے تحت مضمون نگار نے لکھا ہے:-

"اللہ تعالیٰ نے تمام اشیاء کو وجود بخشا ہے، اس وجود کے چار درجے ہیں: پہلا وجود نقشی، دوسرا وجود لفظی، تیسرا وجود ذہنی اور چوتھا وجود عینی یعنی خارجی اور ان میں سے ہر ایک اپنے مابعد کو سمجھنے کے لیے راستہ ہموار کرتا ہے۔ ان میں سے تیسرے وجود ذہنی کے ساتھ جو علوم متعلق ہوتے ہیں ان کو علوم ذہنیہ کہتے ہیں۔ جیسے علم منطق وغیرہ۔"

مضمون نگار نے اس اقتباس کا کوئی حوالہ نہیں دیا، جس سے ایسا معلوم ہوتا ہے گویا یہ نکتہ آفرینی ان کے ذاتی ابتکار فکر کا نتیجہ ہے مگر ایسا نہیں ہے۔ یہ تقریر طاشکبری زادہ کی کاوش فکر ہے جسے انھوں نے "مفتاح السعادہ ومصباح السیادہ" میں لکھا ہے۔ پہلے تو انھوں نے لکھا ہے:-

اعلم ان للاشیاء وجوداً فی اربع مراتب فی الکتابۃ والعبارۃ والاذھان والاعیان۔ وکل سابق منھا وسیلۃ الی اللاحق۔

جاننا چاہیے کہ وجود اشیاء کے چار مرتبے ہیں: کتابت، عبارت، اذہان اور اعیان انھیں سے ہر سابق اپنے بعد آنے والے کے سمجھنے کے لیے وسیلہ کا کام دیتا ہے۔

آگے چل کر لکھتے ہیں:-

"اعلم ان العلوم الباحثۃ عن احوال الاذھان ھی العلوم الآلیۃ المعنویۃ واجلھا علم المنطق۔"

جاننا چاہیے کہ جو علوم اذہان کے احوال سے بحث کرتے ہیں وہ معنوی علوم آلیہ ہیں اور ان میں سب سے زیادہ جلیل المرتبہ علم منطق ہے

بعد میں اس تقسیم کو حاجی خلیفہ نے "کشف الظنون" میں نقل کیا۔ وہ لکھتے ہیں

"التقسیم الخامس ما ذکرہ صاحب مفتاح السعادۃ وھو احسن من الجمیع حیث قال اعلم ان للاشیاء وجوداً فی اربع مراتب فی الکتابۃ

پانچویں تقسیم وہ ہے جس کا ذکر مفتاح السعادہ کے مصنف نے کیا ہے اور یہی سب سے بہتر ہے چنانچہ انھوں نے کہا ہے: جاننا چاہیے کہ وجود اشیاء کے چار مرتبے ہیں: کتابت، عبارت۔

والعبارة والأذهان والأعيان و	اذہان اور اعیان۔ ان میں سے ہر سابق اپنے بعد
كل سابق منها وسيلة الى اللاحق.	آنے والے کے سمجھنے کے لیے وسیلہ کا کام دیتا ہے
.... وذكر في الثالثة العلوم الباحثة	.... اور تیسری قسم میں اُن علوم کا ذکر کیا ہے جو
عما في الأذهان من المعقولات الثانية	ان معقولات ثانیہ سے اُن علوم سے بحث کرتے
وهي علم المنطق "۔	ہیں جو ذہنوں میں ہیں اور وہ علم منطق ہے۔

سنہ ۱۹۶۰ء میں حکیم فضل الرحمن سواتی نے جناب محمد یوسف کوکن کی کتاب "ابن تیمیہ" پر تعصب کے سلسلے میں متکلمین، صوفیار، مشائین اشراقیین کی تقسیم چہارگانہ کا ذکر کیا تھا۔ اس تقسیم پر جولائی سنہ ۱۹۶۰ء کے "برہان" میں ایک تبصرہ چھپا تھا جس میں طاشکبری زادہ اور حاجی خلیفہ کے ان افادات کو دہرایا گیا تھا:۔

"پانچویں تقسیم طاشکبری زادہ کی مفتاح السعادہ و مصباح السیادہ سے ماخوذ ہے اور اسے حاجی خلیفہ نے پسند کیا ہے، چنانچہ لکھا ہے: التقسيم الخامس ما ذكره صاحب مفتاح السعادة وهو احسن من الجميع. اس تقسیم کا منشار یہ ہے کہ وجود اشیار کے چار مراتب ہیں:۔ کتابت، عبارت، اذہان، اعیان۔ ان میں سے پہلے تین مراتب سے جو علوم متعلق ہیں، وہ آلی ہیں....

(۱) علم الخط

(۲) علم اللسان (بشمول علم تاریخ)

(۳) علم المنطق "

اس تفصیل کے بعد یہ سمجھنا آسان ہے کہ مضمون نگار کی مزعومہ "نکتہ آفرینی" ان میں سے کسی ماخذ (غالباً برہان سنہ ۱۹۶۰ء[۱] صفحہ ۳۷،۳۶ سے ماخوذ ہے مگر انھوں نے جو بھی مصلحت رہی ہو، حوالہ دینے کی زحمت نہیں فرمائی لیکن یہ کوئی پسندیدہ امر نہیں ہے

(۱ـــ حاشیہ صفحہ ۱۰۷ پر ملاحظہ فرمائیں)

وجہ تسمیہ:

اسی طرح مضمون نگار نے منطق کی وجہ تسمیہ کے ضمن میں جو لکھا ہے:۔

"ذہن سے تعلق رکھنے والے اس علم کو منطق اس وجہ سے کہتے ہیں کہ نطق، نطق خارجی یا ظاہری یعنی گفتگو اور نطق داخلی یا باطنی، یعنی فہم و ادراک پر بالسویہ بولا جاتا ہے اور اس علم کا کام یہ ہے کہ نطق باطنی میں استحکام پیدا کرنے کے ساتھ ہی گویائی کی قوت عطا کرے' اسی لیے اس علم کا نام منطق رکھا جانا اولیٰ ہے"

یہ بھی ڈاکٹر میر ولی الدین مرحوم کے مضمون "فارابی" سے ماخوذ ہے جو انھوں نے "معارف" میں لکھا تھا (ستمبر ۵۳ء ص ۱۸۷):۔

"منطق کو منطق اس لیے کہا گیا کہ نطق کا جس سے منطق نکلی ہے' اطلاق تین معنی پر ہوتا ہے (۱) لفظ (۲) ادراک کلیات (۳) نفس ناطقہ۔ منطق کا علم نفس ناطقہ کو ادراک کلیات کے لیے قوی کرتا ہے اور اس علم کی وجہ سے انسان کی زبان گفتگو کے وقت راستی و درستی کی راہ پر چلتی ہے۔"

حاشیہ ص ۱۰۶

لے کیونکہ برہان کا یہ شمارہ جس میں مضمون شہاب الدین سہروردی چھپا ہے نیز اس کے بعد کے تین شمارے مضمون نگار کے مضمون لکھتے وقت پیش نظر تھے چنانچہ وہ برہان فروری ۱۹۷۶ء صفحہ ۱۱۶ سطر ۹ پر ان چاروں شماروں سے اپنی واقفیت کا اعتراف کرتے ہیں

گذارش

خریدار حضرات اور ممبران ادارہ خط و کتابت کرتے وقت یا منی آرڈر کرتے وقت چٹ نمبر کا حوالہ ضرور دیدیا کریں تاکہ جواب میں تاخیر نہ ہو۔

موضوع :۔

اس ذیلی عنوان کے تحت مضمون نگار نے لکھا ہے :۔

"منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں۔"

سوال یہ ہے کیا یہ ماہرینِ منطق کا متفقہ قول ہے؟ غالباً نہیں کیونکہ منطق کے طویل نصاب میں ابتدار سے انتہار تک طالب علم کا اس کے متبادل اقوال سے بھی سابقہ پڑتا ہے اس لیے مضمون نگار کی یہ اختصار پسندی ناقابلِ فہم ہے جب کہ انھوں نے اگلے ذیلی عنوان "مختلف علوم سے منطق کا تعلق" کے تحت پورے سولہ صفحے لکھے ہیں اور ان کے اندر نہ صرف فارابی، اخوان الصفا، ابن مسکویہ اور ابن سینا جیسے فحول مسلمان منطقیوں کے افادات پر بحث کی ہے بلکہ یونانی فلاسفہ میں سے ارسطو، ابیقور، زینو اور ہیراکلیس سے تعرض کرنے کے علاوہ مختلف علوم جدیدہ جیسے نفسیات، اخلاقیات، سائنس وغیرہ سے بھی بحث کے ڈانڈے ملا دیئے ہیں۔

کیا کاتبی قزوینی، قطب الدین رازی، علامہ تفتازانی محقق دوانی یا میر زاہد ہروی، ملا محب اللہ بہاری، مولانا بحرالعلوم، قاضی مبارک جیسے اساطین فضلائے روزگار اس بات کے مستحق نہ تھے ان کے اقوال یا توضیحات کو درخور اعتنا سمجھا جائے۔ فیا للعجب۔

سعدالدین تفتازانی منطق کے موضوع کے سلسلے میں "تہذیب المنطق" کے اندر فرماتے ہیں :۔

"وموضوعہ المعلوم التصوری والتصدیقی من حیث انہ یوصل الی المطلوب"

"منطق کا موضوع معلومات تصوریہ وتصدیقیہ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ مطلوب تک پہونچاتے ہیں۔"

علامہ تفتازانی کے اتباع یا کم ازکم مماشاۃ میں محقق دوانی فرماتے ہیں :۔

"قولہ: المعلوم التصوری الخ ای موضوع المنطق المعلوم التصوری من حیث انہ

یوصل الی مطلوب تصوری والمعلوم التصدیقی من حیث انہ یوصل الی مطلوب تصدیقی؛

(ماتن کا قول المعلوم تصوری الخ. یعنی منطق کا موضوع معلوم تصوری ہے۔
اس حیثیت سے کہ وہ مطلوب تصوری تک پہونچاتا ہے اور معلوم تصدیقی ہے اس حیثیت سے کہ وہ مطلوب تصدیقی تک پہونچاتا ہے۔)

محقق دوانی کی "شرح تہذیب" (ملاجلال) پر میر زاہد ہروی نے جو حاشیہ لکھا ہے اور اس حاشیہ پر مولانا بحر العلوم نے جو حاشیہ لکھا ہے، ان کے اندر بھی اگرچہ محض اسی قول پر اکتفا نہیں کیا گیا، بلکہ تفصیلی توضیح کے لیے دوسرے مذاہب کا بھی ذکر ہے، پھر بھی ماتن کے قول کو ساقط الاعتبار قرار نہیں دیا، چنانچہ میر زاہد فرماتے ہیں:۔

"قولہ موضوع المنطق الخ۔۔۔۔عدل المتاخرون عنہ الی ذالک"؛

"(شارح محقق دوانی کا قول "موضوع المنطق الخ۔۔۔متاخرین نے متقدمین کے قول سے اس قول کی طرف (کہ منطق کا موضوع معلومات تصوریہ و تصدیقیہ بحیثیت موصل الی المطلوب ہونے کے ہیں، عدول کیا ہے۔)

اسی طرح مولانا بحر العلوم نے بھی یہ کہہ کر کہ:۔

"وقد یقال من قبل المتاخرین ان موضوع المنطق ما ھو موصل بالذات ایصالاً قریباً او بعیداً ولا شک ان الموصل انما ھو المعلوم والمعقول الثانی واسطۃ فی الثبوت لا انہ موصل"

"اور کبھی متاخرین کی جانب سے یہ دلیل دی جاتی ہے کہ منطق کا موضوع وہ ہے جو بالذات (براہ راست) موصل ہو خواہ یہ ایصال ایصال قریب ہو یا ایصال بعید اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ موصل صرف معلوم تصوری و تصدیقی ہی ہوتا ہے اور معقول ثانی تو صرف ثبوت میں واسطہ ہوتا ہے نہ کہ موصل"

ماتن کے قول کی ایک طرح تائید کی ہے۔

علامہ سعد الدین تفتازانی سے پہلے کاتبی قزوینی (صاحب حکمۃ العین) اور مولانا قطب الدین رازی کا بھی یہی خیال تھا، چنانچہ کاتبی قزوینی "تحریر القواعد المنطقیہ" (شمسیہ) میں لکھتے ہیں:۔

" فموضوع المنطق المعلومات التصوریہ والتصدیقیہ، لان المنطقی یبحث عنہا من حیث انہا توصل الی مجہول تصوری او تصدیقی ومن حیث انہا یتوقف علیہا الموصل الی التصور .... ومن حیث انہا یتوقف علیہا الموصل الی التصدیق۔"

(پس منطق کا موضوع معلومات تصوریہ و تصدیقیہ ہیں کیونکہ منطقی انھیں سے بحث کرتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ مجہول تصوری یا مجہول تصدیقی تک پہونچاتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ انھیں پہ تصور تک پہونچانے والے موصل .... اور تصدیق تک پہونچانے والے موصل کا دارومدار ہے۔)

اور اس کی شرح میں قطب الدین رازی فرماتے ہیں:۔

" فنقول موضوع المنطق المعلومات التصوریہ والتصدیقیہ لان المنطقی یبحث عن اعراضہا الذاتیۃ وما یبحث فی العلم عن اعراضہ الذاتیہ فھو موضوع ذلک العلم فیکون المعلومات التصوریۃ و التصدیقیہ موضوع المنطق .... وبالجملۃ المنطقی یبحث عن احوال المعلومات التصوریۃ والتصدیقیہ التی ھی اما نفس الایصال الی المجہول او الاحوال التی یتوقف علیہا الایصال۔"

(پس ہم کہتے ہیں کہ منطق کا موضوع معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں کیونکہ منطقی انھیں کے اعراض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے اور کسی علم میں جس چیز کے اعراض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے وہی اس علم کا موضوع ہوتی ہے۔ پس معلوماتِ تصوریہ و

تصدیقیہ منطق کا موضوع ہیں ... غرض منطقی معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کے سوال سے بحث کرتا ہے جو یا تو نفس ایصال الی المطلوب پر مشتمل ہوتے ہیں یا ان احوال پر جن پر ایصال کا دار و مدار ہوتا ہے۔

یہی نہیں بلکہ میر سید شریف جن کا رجحان دوسرے متبادل قول کی طرف ہے، ماتن و شارح کی مماشاۃ میں اسی مذہب کو اختیار کرتے ہیں۔ چنانچہ میر قطبی میں شارح کے قول "فنقول موضوع المنطق المعلومات التصوریۃ والتصدیقیۃ" کے تحت فرماتے ہیں۔

"اقول لیس المراد انھا مطلقاً موضوع المنطق بل ھی مقیدۃ بصحۃ الایصال موضوع لہ وذلک لان المنطقی لا یبحث عن جمیع احوال المعلومات التصوریۃ والتصدیقیۃ مطلقاً بل عن احوالھا باعتبار صحۃ ایصالھا الی مجھول۔"

(میں کہتا ہوں مراد یہ نہیں ہے کہ معلومات تصوریہ و تصدیقیہ مطلقاً منطق کا موضوع ہیں بلکہ اس کے موضوع ہونے کے بارے میں اسی صورت میں مقید ہیں کہ ان کا موصل الی المطلوب ہونا صحیح ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ منطقی معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کے جملہ احوال سے علی الاطلاق بحث نہیں کرتا، بلکہ صرف ان احوال سے اس اعتبار سے بحث کرتا ہے کہ ان کا موصل الی المجہول ہونا صحیح ہو۔)

اس کے بعد وہ منطق میں مبحوث عنہا معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کے احوال کو گناتے ہیں اور اس طرح منطق کے مبحوث عنہا مسائل کی شمار کرتے ہیں مثلاً کلیات خمسہ کی بحوث کو معلومات تصوریہ کے ان احوال کے اندر مشمول کرتے ہیں جن پر مجہول تصوری کی طرف ایصال براہ راست موقوف ہو یا قیاس، استقراء اور تمثیل کی ابحاث کو معلومات تصدیقیہ کے ان احوال کے اندر مشمول کرتے ہیں جو مجہول تصدیقی کی جانب موصل ہوتے ہیں۔

یہی نہیں بلکہ "سلم العلوم" کے شارح بھی ہر چند کہ ان کا رجحان متقدمین کے مذہب

کی جانب ہے متاخرین کے اس قول کو بالاہتمام بیان کرتے ہیں اور اسے اس طرح ساقط الاعتبار قرار نہیں دیتے جس طرح بعض سخیف مذاہب کو۔ چنانچہ قاضی مبارک گوپاموی "موضوع منطق" کے ضمن میں متقدمین کے مذہب کے ذکر کے بعد فرماتے ہیں:۔

"و ذھب المتاخرون الی ان موضوعہ المعلوم التصوری والتصدیقی من تلک الجھۃ"

اور متاخرین کا مذہب یہ ہے کہ منطق کا موضوع اسی (ایصال الی المطلوب) کی حیثیت سے معلوم تصوری و تصدیقی ہیں۔

اسی طرح مولانا بحرالعلوم اپنی "شرح مسلم العلوم" میں فرماتے ہیں:۔

"واما المتاخرون فقالوا موضوع المنطق المعلوم التصوری والتصدیقی من حیث الایصال بناء اعلیٰ ان ربما یقع المعقول الثانی محمولاً لمسائل ھذا الفن فلا یکون موضوعًا۔"

(رہے متاخرین تو وہ کہتے ہیں کہ منطق کا موضوع معلوم تصوری و تصدیقی ہیں، بحیثیت موصل (الی المطلوب) ہونے کے۔ (ان کے اس خیال کی) وجہ یہ ہے کہ اکثر معقول ثانی اس فن کے مسائل کے محمول کی صورت میں واقع ہوا کرتا ہے لہٰذا یہ (معقول ثانی) اس فن کا موضوع نہیں ہو سکتا۔)

اسی طرح ملا حسن فرماتے ہیں:۔

"وذھب المتاخرون الی موضوعہ المعقولات التصوریۃ والتصدیقیۃ مطلقاً"

(اور متاخرین کا مذہب یہ ہے کہ منطق کا موضوع معقولات تصوریہ و تصدیقیہ ہیں مطلقاً۔)

یہی نہیں بلکہ وہ اس مذہب کی تصویب کر کے اسے اپنا مختار قرار دیتے ہیں:۔

"وھو الحق عندی بالنظر الدقیق فان المعقول الثانی یجعل محمولات والموضوع لا یجعل محمولا"

(اور نظر دقیق کے بعد یہی مذہب میرے نزدیک حق ہے کیونکہ (متقدمین) کے

مذہب کا معقول ثانی ..... محمول بھی بنایا جاتا ہے ..... حالانکہ موضوع محمول نہیں بنایا جاتا۔)

غرض منطق کے موضوع کے باب میں چار مذہب رہے ہیں: دو متقدمین کے یہاں اور دو متاخرین میں:۔

۱۔ جمہور متقدمین کا مذہب تھا کہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں چنانچہ قاضی مبارک نے شرح سلم میں لکھا ہے:۔

"وموضوع المنطق عند القدماء المعقولات الثانیہ باعتبار صحۃ الایصال او توقف علیہ"

(اور منطق کا موضوع قدمار کے نزدیک معقولات ثانیہ ہیں، اس اعتبار سے کہ ان کا موصل ہونا صحیح ہو یا ایصال اس پر موقوف ہو۔)

۲۔ لیکن متقدمین ہی کی ایک غیر اہم جماعت کا کہنا تھا کہ منطق کا موضوع الفاظ ہیں چنانچہ مولانا بحر العلوم نے میر زاہد علی ملا جلال کی اس عبارت پر کہ:۔ "وذھب المتقدمون الی ان موضوعہ المعقولات الثانیہ من حیث توصل الی المجھول"

پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ تمام متقدمین کا (بغیر کسی استثنار کے قول نہیں ہے بلکہ صرف ان کے جمہور کا ہے یہ ان کی جماعت اس بات کی قائل ہے کہ منطق کا موضوع الفاظ ہیں۔ فرماتے ہیں:۔" قولہ: ذھب المتقدمون اے جمہورھم والا فبعض المتقدمین ذھبوا الی ان موضوعہ الالفاظ۔"

مگر ماہرین علم منطق میں یہ قول انتہائی سخیف قرار دیا گیا چنانچہ قاضی مبارک "شرح سلم" میں فرماتے ہیں:۔

"ومن ظن ان موضوعہ الالفاظ من حیث دلالتھا علی المعانی المخصوصہ فقد ضل ضلالا مبینا۔"

(اور جس نے یہ گمان کیا کہ منطق کا موضوع الفاظ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ

مخصوص معانی پر دلالت کرتے ہیں تو وہ یقیناً کھلی ہوئی گمراہی میں مبتلا ہے۔"

۳۔ تیسرا مذہب متاخرین کا ہے جب انھیں متقدمین کے مذہب پر (جس کی رو سے منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں) جو ایرادات وارد ہوتے ہیں ان کا اندفاع مشکل نظر آیا (تفصیل آگے آرہی ہے) تو انھوں نے ایک نئے قول کی طرف عدول فرمایا، جس کی رو سے منطق کا موضوع معلومات تصوریہ وتصدیقیہ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ مطلوب کی طرف موصل ہوتے ہیں۔ چنانچہ قاضی مبارک فرماتے ہیں:۔

" وذهب المتاخرون ان موضوعه المعلوم التصوری والتصدیقی من هذه الجهة"

(اور متاخرین کا مذہب ہے کہ منطق کا موضوع معلوم تصوری وتصدیقی ہیں اس جہت سے کہ وہ موصل الی المطلوب ہوتے ہیں۔)

اسی طرح میر زاہد نے اپنے حاشیہ ملا جلال میں لکھا ہے:۔

" وعدل المتاخرون عنه الی ذلك "

بہرحال عام میلان جمہور متقدمین ہی کے مذہب کی جانب ہے کہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں مگر چونکہ "معقولات ثانیہ" کی کسی جامع ومانع تعریف پر اتفاق نہیں ہو سکا (تفصیل آگے آرہی ہے) اس لیے متاخرین نے متقدمین کے موقف سے عدول کرکے یہ موقف اختیار کیا کہ منطق کا موضوع معلومات تصوریہ وتصدیقیہ ہیں، اس حیثیت سے کہ ایصال الی المطلوب میں مدد دیتے ہیں۔

فضلائے سابقین میں سے کاتبی قزوینی مولانا قطب الدین رازی اور علامہ [illegible] الدین تفتازانی [illegible] مسلک تھا جس کی تفصیل پیچھے مذکور ہوئی۔ شرح سلم میں مشہور نازک دماغ منطقی ملاحسن نے بھی اسی مذہب کی تصویب کی ہے۔ فرماتے ہیں:۔

" وهو الحق عندی بالنظر الدقیق "

پھر آگے چل کر اسی موقف کی توثیق کرتے ہیں :۔

" فالحق ما قال المتاخرون "

(پس حق بات وہی ہے جو متاخرین نے کہی ہے۔)

۴۔ متاخرین سے ملا محب اللہ بہاری نے قدماء کے مذہب کی تجدید کر کے "معقولات" کو "ثانویت" و "ثالثیت" کی تقیید سے آزاد کر دیا، چنانچہ وہ "سلم العلوم" میں فرماتے ہیں :۔

" وموضوعہ المعقولات من حیث الایصال الی تصور او تصدیق "

منطق کا موضوع معقولات (مطلق بغیر کسی قید کے) ہیں، اس حیثیت سے کہ وہ تصور یا تصدیق (مجہول کی جانب موصل ہوتے ہیں۔

اس کی مزید وضاحت قاضی مبارک گوپا متوی نے سلم کی شرح میں کر دی :۔

" والیہ اشار المصنف بقولہ وموضوعہ المعقولات اعم من ان یکون اولیا او ثانویہ او ما بعدہ ۔"

(اور اسی کی طرف مصنف (ملا محب اللہ) نے موضوع المعقولات کہہ کر اشارہ کیا ہے جو عام ہے اس سے کہ معقول اولی ہو یا ثانوی یا اس کے بعد کا)

اس مختصر جائزے سے مسلمانوں کی منطقی فکر کی ثروت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے اسے ایک جملہ میں محدود کر دینا کہ "منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں۔" مضمون نگار کی قلت مطالعہ و کوتاہی فکر کی دلیل ہو یا نہ ہو لیکن اسلامی فکر کے ان فحول اساطین کی جگر کاویوں پر ظلم عظیم ہے جنہوں نے اپنی پوری عمر عزیز ہی منطقی تفکیر کو ترقی دینے میں صرف کر دی۔

پھر اگر مضمون نگار کی یہ " اختصار نوازی " " ما قل و دل " کی حامل ہوتی تو بھی اس کوتاہی سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا تھا مگر یہ تو ایجاز مخل کی مصداق ہے اور

اس لیے منطق کے تعارف کے باب میں کسی طرح کی روشنی بخشنے کے بجائے گمراہی کی موجب ہے اس کی تفصیل یہ ہے:۔

جس طرح "معقولات ثانیہ" سے منطق میں بحث کی جاتی ہے، اسی طرح فلسفہ اولی (مابعد الطبیعیات) میں بھی ان سے بحث کی جاتی ہے۔ اس حقیقت کی جانب سب سے پہلے میر باقر داماد نے توجہ دلائی تھی، چنانچہ مولانا بحر العلوم اپنی "شرح سلّم العلوم" میں فرماتے ہیں:۔

"قال صاحب الافق المبین:۔ المعقول الثانی تارۃ یطلق علی مایعرض الشیٔ فی الذہن کالکلیۃ والجزئیۃ وھو موضوع المنطق وتارۃ علی مایعرض الشیٔ من غیران یحاذی امرفی الخارج... والامکان ونظائرہ منہ وھو المستعمل فی الفلسفۃ"

مصنف الافق المبین نے لکھا ہے: معقول ثانی کا اطلاق کبھی اُس امر پر ہوتا ہے جو شے کو ذہن میں عارض ہوتا ہے جیسے کلیّت و جزئیت اور وہ منطق کا موضوع ہے اور کبھی اُس کا اطلاق اس امر پر ہوتا ہے جو شے کو بایں طور عارض ہوتا ہے کہ خارج میں اُس کے مقابل کوئی امر نہیں ہوتا... ... امکان اور اُس کے نظائر بھی کے قبیل سے ہیں اور اس کا استعمال فلسفہ میں ہوتا ہے۔

اسی طرح میر باقر داماد کے شاگرد صدرائے شیرازی (مصنف صدرا شرح ہدایۃ الحکمۃ) "الاسفار الاربعہ" میں لکھتے ہیں:۔

"کثیرا ما یطلق المعقول الثانی علی المحمولات العقلیۃ و مبادیھا الانتزاعیۃ الذہنیہ

اکثر معقول ثانی کا اطلاق محمولات عقلیہ اور ان کے انتزاعی ذہنی مبادی پر ہوتا ہے... ... اور کبھی اُس کا اطلاق معانی منطقیہ

وقد يطلق على المعانى المنطقية والوجود المصدرى والشيئة والامكان والوجوب مشتقاتها من المعقولات الثانية بالمعنى الاخير	پر ہوتا ہے اور وجود مصدری، شیئیت، امکان وجوب اور ان کے مشتقات دوسرے معنی میں معقولات ثانیہ میں مشمول ہیں۔

اسی طرح میرزاہد ہروی نے میرزاہد ملا جلال میں فرمایا ہے :۔

"مما ينبغى ان يعلم ان المعقول الثانى وهو مايكون الذهن فقط ظرفا لعروضه على قسمين : الاول ان لا يكون الوجود الذهنى شرطاً للعروض كالوجود والشيئية ونحوهما والثانى ان يكون شرطاً له كالكلية والجزئية ونظائرهما وموضوع المنطق هو القسم الثانى"	جو امر جاننے کے لائق ہے یہ ہے کہ معقول ثانی کی (یعنی وہ امر جس کے لیے ذہن صرف عارض ہونے کا ظرف ہو) دو قسمیں ہیں : پہلی قسم وہ ہے جس کے عروض کے لیے وجود ذہنی کی شرط نہ ہو جیسے وجود شیئیت اور ان جیسے دوسرے امور۔ دوسری قسم وہ ہے جس میں یہ اس کے لیے شرط ہو جیسے کلیت و جزئیت اور ان کے نظائر اور منطق کا موضوع ان میں سے دوسری قسم ہے۔

میر باقر داماد کے اتباع میں قاضی مبارک گوپاموی نے اپنی "شرح سلم العلوم" میں لکھا ہے :۔

"ان المعقولات الثانيه على نوعين : نوع يجعل موضوع الحكمة الميزانية بتلك الحيثية وهى التى تكون مطابق الحكم خصوص تقرر الموضوع فى الذهن ... كالكلية	معقول ثانی کے دو نوع ہیں : ایک نوع کو اس حیثیت (ایصال الی المجہول ہونے کی جہت) کے ساتھ "حکمت میزانیہ" (منطق) کا موضوع بنایا جاتا ہے اور یہ وہ ہے کہ ذہن میں موضوع کے تقرر کا خصوص حکم

والجزئية والذاتية والعرضية ...... ونوع يوخذ على وجه العموم وهي العوارض الانتزاعية التي لا تصدق على الاعيان بالحمل الاولى والذاتي..... كالوجوب والوجود والشيئية والامكان۔	کے مطابق ہو جیسے کلیت، جزئیت، ذاتیت اور عرضیت وغیرہ)..... (دوسری نوع) وہ ہے جس کا بروجہ عموم لحاظ کیا جاتا ہے اور وہ وہ انتزاعی عوارض ہیں جو اولی و ذاتی حمل کے ساتھ خارج پر صادق نہیں آتے جیسے وجوب، وجود، شیئیت اور امکان۔

غرض مضمون نگار نے معقولات ثانیہ کو "منطق کا موضوع" بتانے میں پہلی غلطی تو یہ کی ہے کہ مطلق معقولات ثانیہ کو موضوع منطق بنایا ہے حالانکہ ان کی دو نوع ہیں اور صرف ایک نوع ہی منطق کا موضوع ہے جیسا کہ خاتم المتکلمین مولانا فضل حق خیرآبادیؒ قاضی مبارک شرح سلم" کے حاشیہ میں فرماتے ہیں:۔

لاشبهه في ان موضوع المنطق عند القوم ليس هي المعقولات الثانيه مطلقاً كيف وهم مصرحون بكون الشيئية والوجود والامكان والعلية والمعلوليه ونظائرها معقولات ثانيه مع انها ليست موضوع المنطق۔	اس بات میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ قوم کے نزدیک منطق کا موضوع جملہ معقولاتِ ثانیہ علی الاطلاق نہیں ہیں اور یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ وہ شیئیت، وجود، امکان، علیت، معلولیت اور ان کے نظائر کے بارے میں مصرحہ طور پر کہتے ہیں کہ وہ معقولات ثانیہ ہیں۔ باینہمہ وہ منطق کا موضوع نہیں ہیں۔
فلا يفيد من القول بان موضوع المنطق نوع من المعقولات الثانيه۔"	پس یہ کہنے سے کوئی مفر نہیں ہے کہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ کی صرف ایک

نوع ہی میں منحصر ہے۔

اس سے بھی فاحش تر غلطی مضمون نگار نے ایک اور کی ہے۔ منطق میں (متقدمین کے نزدیک بھی) معقولات ثانیہ (کے نوع مخصوص) کے جملہ احوال سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ ان احوال کی ایک مخصوص حیثیت سے بحث کی جاتی ہے اور وہ حیثیت ہے "مجہول تصوری یا تصدیقی کی جانب رہنمائی یا ایصال۔" چنانچہ مولانا بحر العلوم اپنی "شرح سلم العلوم" میں فرماتے ہیں:۔

"لما کان للمعقول الثانی	کیونکہ معقول ثانی کے بعض احوال ایسے
احوال یبحث عنها فی الفلسفۃ	بھی ہیں جن سے فلسفہ میں بحث کی جاتی ہے،
قیدہ بقولہ من حیث	اس لیے ماتن (ملا محب اللہ بہاریؒ) نے
الایصال الی مجهول تصور	اس (معقول ثانی) پر "من حیث الایصال
او تصدیق۔"	الی مجہول تصور او تصدیق" کی قید بڑھا دی ہے۔

مگر مضمون نگار کو سائنس، نفسیات اور اخلاقیات سے منطق کی بحث کے ڈانڈے ملانے کی اتنی عجلت تھی کہ انھوں نے اتنی اہم "حیثیت" کو بھلا دیا، حالانکہ متقدمین ہوں یا متاخرین سب نے بالالتزام اس حیثیت کی تصریح کی ہے:۔

مثال کے طور پر قاضی مبارک نے متقدمین اہل منطق کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ ہرچند کہ منطق کا موضوع "معقولات ثانیہ" کو بتاتے تھے مگر:"موضوع المنطق عند القدماء المعقولات الثانیہ باعتبار صحۃ الایصال او توقفہ علیہ۔"

متاخرین میں کاتبی قزوینی اور قطب الدین رازی منطق کا موضوع معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کو بتاتے ہیں اس حیثیت سے کہ وہ مجہولات تصوریہ و تصدیقیہ کی جانب موصول ہوں۔ کاتبی قزوینی نے "شمسیہ" میں لکھا ہے:۔

"ان المنطقی یبحث عنها من حیث انها یوصل الی مجهول تصوری او تصدیقی"..

اسی طرح قطب الدین رازی لکھتے ہیں :-

"المنطقی یبحث عن احوال المعلومات التصوریۃ والتصدیقیۃ التی ھی اما نفس الایصال الی المجہول"

بعد میں میر سید شریف نے بھی زبیر قطبی میں اسی قید کی صراحت کی ہے :-

"ان المنطقی لا یبحث عن احوال المعلومات التصوریۃ والتصدیقیہ مطلقا بل عن احوالہا باعتبار صحۃ ایصالہا الی مجہول"

اسی طرح علامہ تفتازانی نے مصرحہ طور پر فرمایا ہے :-

"وموضوعہ المعلوم التصوری والتصدیقی من حیث انہ یوصل الی المطلوب"

اور محقق دوانی نے اس "من حیث انہ یوصل الی مطلوب تصوری... وتصدیقی کو دہرا

آخر زمانہ میں ملا محب اللہ بہاری نے قرار کے مختار "معقولات ثانیہ" سے ثانویت کی قید کو ساقط کر کے اسے مطلق تو کر دیا، مگر اس کی مخصوص حیثیت (ایصال الی المطلوب) کو جوں کا توں برقرار رکھا۔ "سلم" میں فرماتے ہیں :-

"وموضوعہ المعقولات من حیث الایصال الی تصور او تصدیق"

ان فروگذاشتوں کے بعد یہ طے کرنا آسان ہے کہ مضمون نگار کی علمی و تحقیقی ذمہ داری پر کہاں تک اعتماد کیا جا سکتا ہے۔ نیز ایک دار العلوم کے ذمہ دار استاد ہونے کے ناطے عہد اسلام کی منطقی سرگرمیوں بالخصوص عہد حاضر میں مدارس عربیہ کے اندر تدریس علم منطق کے تعارف کے باب میں ان سے جو توقع کی جا سکتی تھی انھوں نے کہاں تک پورا کیا ہے۔

مگر ہندوستان و ایران کی منطقی و فلسفی سرگرمیوں کے باب میں "ایران و توران" سرائی میں دفتر کے دفتر سیاہ کرنے سے کبھی سیری نہیں ہوئی۔ فروری مہینہ کی پوری قسط اسی شوق کی تشفی کے لیے وقف کر دی اس کے بعد اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ

تو کار زمیں را نکو ساختی   کہ بر آسمان نیز پرداختی   (باقی)

ادبیات

نعت شریف

مولانا جلال الدین رومیؒ

ہر لحظہ بشکل بت عیار بر آمد — دل برد و نہاں شد
ہر دم بہ لباس دگر آں یار بر آمد — گہہ پیر و جواں شد

باللہ کہ ہم او بود کہ می آمد و می رفت — ہر قرن کہ دیدی
تا عاقبت آں شخص عرب وار بر آمد — دارای جہاں شد

حقا کہ ہم او بود کہ می گفت انا الحق — در صورت الٰہی
منصور نہ بود او کہ بر آں دار بر آمد — ناداں بہ گماں شد

خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گل کوزہ — خود رند سبو کش
خود بر سر آں کوزہ خریدار بر آمد — بشکست و رواں شد

ایں دم نہ نہاں است ببیں گر تو بصیری — از دیدۂ باطن
این است کز و ایں ہمہ گفتار بر آمد — وز دیدہ بیاں شد

رومی سخن از کفر نہ گفت است نہ گوید — منکر مشو یدش
کافر بود آں کس کہ بہ انکار بر آمد — از دوزخیاں شد

ترجمہ

ڈاکٹر سلمان عباسی (لکھنؤ)

جس شخص کا ہر دور میں اظہار ہوا تھا
اب دل میں نہاں ہے
پہلے بھی وہ خلقت کا مسیحا بخدا تھا
اب بھی نگراں ہے

پھولوں کی مہک میں کبھی ذروں کی چمک میں
ہر دور نے دیکھا
وہ شخص جو تقدیرِ عرب بن کے اٹھا تھا
اب جانِ جہاں ہے

یہ سچ ہے کہ وہ جس نے اناالحق کی صدا دی
یزداں کی زباں تھی
منصور نہیں تھا جو سرِ دار چڑھا تھا
یہ صرف گماں ہے

خود کوزہ بھی خود کوزہ گر اور خود گلِ کوزہ
خود رند سبو کش
جس طرح وہ خود اپنا خریدار ہوا تھا
اب کوئی کہاں ہے

ہے دل کے نہاں خانوں میں گر دیکھ سکے دیکھ
باطن کی نظر سے
جو روزِ ازل دل میں نہاں بعد خدا تھا
اب بھی وہ نہاں ہے

سلمان ہی کافر ہے نہ رومی ہی تھے کافر
منکر نہیں دونوں
کافر بود آں کس کہ بہ انکار بر آمد
از دوزخیاں شد

تبصرے

سازِ مغرب اردو آہنگ میں حصہ اول، مرتبہ جناب حسن الدین احمد صاحب، تقطیع متوسط، ضخامت، ۳۱۷ صفحات، کتابت و طباعت بہتر، قیمت -/۲۰
پتہ: ولا اکیڈمی، عزیز باغ، سلطان پورہ، حیدر آباد 500024

جیسا کہ نام سے ظاہر ہے اس کتاب میں فاضل مرتب نے ان نظموں کو جمع کیا ہے جو انگریزی نظموں کا اردو نظم میں ترجمہ ہیں، یہ کتاب کا صرف حصہ اول ہے اور انگریزی کے ۳۳ شاعروں کی ۸۴ نظموں پر مشتمل ہے، فاضل مرتب نے اردو ترجمہ کے ساتھ اصل انگریزی نظم بھی شریک اشاعت کر دی ہے، اور پھر بعض انگریزی نظموں کا اردو منظوم ترجمہ متعدد اردو شعراء نے کیا ہے، اس کتاب میں حسب مقدرت ان سب ترجموں کو یکجا کر دیا گیا ہے مثلاً تھومس گرے کی ایک مشہور نظم ہے جس میں دنیا کی بے ثباتی کا نقشہ نہایت موثر انداز بیان میں کھینچا گیا ہے، اس طویل نظم کے چار اردو منظوم ترجمے اس انتخاب میں شامل ہیں، ایک سید حیدر علی طبا طبائی کا دوسرا اور تیسرا سید احمد کبیر اور امیر چند بہار کا اور چوتھا سید صائب حسینی صائب کا، اس کا بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ قاری اصل انگریزی اور اردو ترجمہ کا اور پھر ایک ہی نظم کے متعدد تراجم کا تقابلی مطالعہ کر سکے گا، بقول فاضل مرتب کے اردو ادب کی یہ صنف اب تک نظر انداز تھی، حالانکہ ضروری تھی، اس میں شبہ نہیں کہ موصوف نے یہ انتخاب مرتب کر کے اردو ادب کی ایک اہم خدمت انجام دی ہے، درحقیقت

یہ بڑی دلچسپ، مفید اور لائق مطالعہ کتاب ہے۔ خدا کرے دوسرا حصہ بھی جلد شائع ہو۔

تاریخ النوائط مولفہ شمس العلماء نواب عزیز جنگ ولا، تقطیع متوسط، کتابت و طباعت بہتر، قیمت -/20، مندرجہ بالا پتہ پر ملے گی۔

نوائط جنوبی ہند کا ایک نہایت مشہور اور ممتاز خاندان ہے جو حضرت عبداللہ بن جعفر طیار کی نسل سے ہے اور سات سو برس ہوئے کہ ہندوستان کے جنوبی علاقوں میں آبسا، یہ عجیب بات ہے کہ اس طویل مدت کے بعد بھی اس خاندان کے لوگوں کا ناک نقشہ، رنگ روپ بہت کچھ عربوں سے ملتا جلتا ہے، یہ خاندان علم وفضل، شعرو ادب، عہدہ و منصب اور دینداری کے اعتبار سے ہندوستان کے مسلمانوں میں ایک ایک نمایاں مرتبہ و مقام رکھتا ہے، ڈاکٹر محمد حمید اللہ (پیرس) ڈاکٹر یوسف الدین (حیدر آباد) جناب حسن الدین احمد اسی خاندان کے چشم و چراغ ہیں، کم وبیش ستر برس ہوئے کہ نواب عزیز جنگ ولا نے جو اپنے زمانہ کے بڑے عالم و فاضل شخص تھے خاندان نوائط کی ایک مبسوط و مفصل محققانہ تاریخ لکھی تھی جو اس زمانہ میں طبع ہوکر شائع ہوگئی تھی۔ اس کتاب کا علمی اور تحقیقی پایۂ اعتبار اس سے زیادہ اور کیا ہوسکتا ہے کہ مولانا شبلی نے اس پر طویل تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا: "ہم بہر حال نواب صاحب کی تحقیقات و تدقیقات کی داد دیتے ہیں اور امید کرتے ہیں کہ تمام ملک اس نادر تصنیف کی قدر کرے گا۔" یہ کتاب عرصۂ دراز سے ناپید تھی، اب موصوف کے پوتے جناب حسن الدین احمد صاحب نے اس کو دوبارہ بڑے اہتمام اور انتظام سے شائع کیا ہے، پوری کتاب دو جلدوں میں تمام ہو گی، یہ صرف جلد اول ہے جو تین ابواب پر مشتمل ہے، باب اول میں خاندان نوائط کا حسب و نسب اور اس کی ہجرت، باب دوم میں خاندان کے مذہبی افکار و خیالات اور رسم و رواج اور باب سوئم میں خاندان کے القاب کا بیان ہے،

یہ تو اصل کتاب تھی، اس پر جناب حسن الدین احمد نے شروع میں ایک فاضلانہ مقدمہ اور آخر میں چند ضمیمہ جات اور مولانا شبلی کے تبصرہ کا اضافہ کیا ہے جس کی وجہ سے ایک پرانی کتاب زمانۂ حال کی کتاب بن گئی ہے، تاریخ کے طلبار خصوصاً اور ارباب ذوق کو عموماً اس کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

شر یمد بھگوت گیتا از جناب حسن الدین احمد صاحب، تقطیع متوسط، ضخامت ۱۲۰ صفحات، کتابت وطباعت اور کاغذ بہتر، قیمت 4/75، پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی۔

بھگوت گیتا ہندوؤں کی بلند پایہ مذہبی اور اعلیٰ درجہ کی اخلاقی کتاب ہے، اس کی اہمیت کی وجہ سے دنیا کی مختلف زبانوں میں اس کا ترجمہ ہوا اور اس کے فلسفہ پر بہت کچھ لکھا گیا ہے، اردو میں بھی نظم اور نثر دونوں میں اس کے متعدد تراجم شائع ہو چکے ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے، فاضل مترجم نے نہایت شگفتہ رواں دواں زبان میں انگریزی ترجمہ کے ذریعہ یہ ترجمہ کیا ہے، پنڈت سندر لال لکھتے ہیں: "یہ ترجمہ ایک نہایت قیمتی ترجمہ ہے اور مخلصانہ ہے" شروع میں چند صفحات میں گیتا کا اور اس کے فلسفہ کا تعارف ہے اور آخر میں سنسکرت الفاظ اور اصطلاحات کی تشریح، ناموں کا اشاریہ اور مہابھارت کی جنگ کا نقشہ پندرہ صفحات میں مندرج ہے، اس سے کتاب کی افادیت دوچند ہو گئی ہے۔

برصغیر ہند و پاک کے علمی ادبی اور تعلیمی ادارے جلد دوم مرتبہ جناب ابو سلمان شاہجہانپوری و جناب امیر الاسلام صدیقی، تقطیع متوسط، ضخامت ۵۰۱ صفحات، کتابت وطباعت بہتر، قیمت درج نہیں۔ پتہ: گورنمنٹ نیشنل کالج، کراچی۔

یہ گورنمنٹ نیشنل کالج، کراچی کے مجلہ "علم و آگہی" کا خاص نمبر ہے، لیکن درحقیقت یہ ایک کتاب ہے جس میں ہند و پاک کے علمی ادبی اور تعلیمی اداروں کی سرگذشت اور

تاریخ بیان کی گئی ہے، یہ اس عنوان پر کتاب کی دوسری جلد ہے، اس کی پہلی جلد پر برہان میں تبصرہ ہو چکا ہے۔ پہلی جلد میں چالیس اہم اور بڑے اداروں کا تذکرہ تھا اس جلد میں چھوٹے بڑے کم و بیش سو اداروں کا تذکرہ مختلف مقالہ نگاروں کے قلم سے ہے، ان میں بعض ادارے ایسے ہیں کہ اب اُن کا نام و نشان بھی باقی نہیں ہے، مگر پھر بھی یہ روئداد مکمل نہیں ہے، جن اداروں کا ذکر اس میں نہیں آسکا ہے ان کا تذکرہ آیندہ شمارہ میں کرنے کا وعدہ کیا گیا ہے، اس طرح یہ تذکرہ مکمل ہو جائے گا، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ لائق مرتبین نے دانہ دانہ چن کر خرمن بنانے کی جو کوشش دل کی لگن اور محنت شاقہ کے ساتھ کی ہے وہ بڑی قابل داد ہے، آیندہ یہ خصوصی شمارے حوالہ کی کتاب کی طرح مستعمل ہوں گے، امید ہے کہ جلد اول کی طرح یہ جلد دوم بھی عوام و خواص میں مقبول ہوگی۔

العلم کراچی کا سلور جوبلی نمبر اڈیٹر سید الطاف علی بریلوی، تقطیع کلاں، ضخامت چار سو صفحات، کتابت و طباعت بہتر، قیمت دس روپیہ۔ پتہ: آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس، کراچی۔

پاکستان کے مشہور اور وقیع سہ ماہی مجلہ العلم کا یہ خاص نمبر آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس کی سلور جوبلی کی تقریب میں شائع ہوا تھا جو اگست ۷۵ء میں دھوم دھام سے منائی گئی تھی۔ چونکہ یہ کانفرنس علی گڑھ مسلم یونیورسٹی اور آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کا ہی شاخسانہ ہے اس بنا پر آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس کی روئداد و سرگزشت کے ساتھ سرسید، ان کے رفقا اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی مشہور شخصیتوں اور یونیورسٹی کی علمی ادبی سرگرمیوں وغیرہ سے متعلق بھی نہایت مفید، معلومات افزا اور دلچسپ مقالات اس خاص نمبر کی زینت ہیں۔ تصاویر کے حصہ میں بعض تصاویر بھی تاریخی اعتبار سے بڑی اہمیت رکھتی ہیں، یہ العلم کے سلور جوبلی

نمبر کی جلد اول ہے، ممکن ہے جلد دوم بھی شائع ہو چکی ہو۔ مگر وہ ہم کو نہیں ملی، بہر حال یہ نمبر بڑی محنت اور سلیقہ سے مرتب کیا گیا ہے اور برصغیر کے مسلمانوں کی تعلیمی جدوجہد کی تاریخ کا آئینہ دار ہے، اس کا مطالعہ ہم خرما و ہم ثواب کا مصداق ہوگا۔

بُرہان

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی، مذہبی اور ادبی ماہنامہ

"برہان" کا شمار اوّل درجے کے علمی، مذہبی اور ادبی رسالوں میں ہوتا ہے۔ اس گلدستے میں نفیس اور بہترین مضمونوں کے پھول بڑے سلیقے سے سجائے جاتے ہیں۔ نونہالانِ قوم کی ذہنی تربیت کا قالب درست کرنے میں "بُرہان" کی قلم کاریوں کا بہت بڑا دخل ہے۔ اس کے مقالات سنجیدگی، متانت اور زورِ قلم کا لاجواب نمونہ ہوتے ہیں۔ اگر آپ مذہب و تاریخ کی قدیم حقیقتوں کا علم و تحقیق کی جدید روشنی میں دیکھنا چاہتے ہیں تو ہم آپ سے "بُرہان" کے مطالعے کی سفارش کرتے ہیں، یہ علمی اور تحقیقی ماہنامہ ۳۹ سال سے پابندیٔ وقت کے ساتھ اس طرح شائع ہوتا ہے کہ آج تک ایک دن کی تاخیر نہیں ہوئی۔

"بُرہان" کے مطالعے سے آپ کو ندوۃ المصنفین اور اس کی مطبوعات کی تفصیل بھی معلوم ہوتی رہے گی، اگر آپ اس ادارے کے حلقہ معاونین میں شامل ہو جائیں گے تو برہان کے علاوہ اس کی مطبوعات بھی آپ کی خدمت میں پیش کی جائیں گی ــــ صرف برہان کا بدل اشتراک (چندہ) پندرہ روپے سالانہ ہے۔ قیمت فی پرچہ دو روپیہ پچاس پیسے

دوسرے ملکوں سے ڈیڑھ پاؤنڈ سالانہ

حلقۂ معاونین کی کم سے کم سالانہ فیس پچاس روپے

ادارہ کی فہرست مفت طلب فرمائیے

برہان

شمارہ ۳	ماہ ربیع الاول ۱۳۹۷ھ مطابق مارچ ۱۹۷۷ء	جلد ۷۸

فہرست مضامین

نظرات

آہ مرحوم صدر جمہوریہ فخر الدین علی احمد

ملیشیا میں مرحوم فخر الدین علی احمد صاحب کے بیمار ہونے کی اطلاع اخبارات میں پڑھی تو ان سے جو تعلق خاطر تھا اس کے باعث تشویش پیدا ہوئی اور خصوصاً اس لئے کہ وہ دل کے مریض تھے، لیکن ۱۱ر فروری کی صبح کو انگریزی اخبارات میں مرحوم کے بخیریت ہندوستان واپس پہونچ جانے کی خبر کے ساتھ ان کا وہ فوٹو بھی دیکھا جس میں وہ ہشاش وبشاش اور مسکراتے ہوئے وزیر اعظم اور کابینہ کے بعض وزراء کے ساتھ پالم پہ ہوائی جہاز سے اتر کر کھڑے ہیں تو دل کو اطمینان ہوا اور اللہ کا شکر ادا کیا، یہ آٹھ ساڑھے آٹھ بجے کی بات ہے، اس کے بعد ½ ۹ بجے حسب معمول انسٹیٹوٹ آیا، سب سے پہلے انسٹیٹوٹ کے ڈائرکٹر کرنل تاج الدین صاحب سے ملاقات ہوئی تو علیک سلیک کے بعد انھوں نے گلوگیر آواز میں کہا: "سخت افسوس ہے کہ صدر کا انتقال ہوگیا" یہ سننا تھا کہ جیسے بجلی گر پڑی اور جی دھک سے ہو کر رہ گیا۔ میں اور وہ فوراً ٹیلیفون پہ آئے۔ اور آخر جس خبر پر یقین کرنے کے لئے دل ہرگز آمادہ نہیں تھا اُس پر یقین کرنا پڑا اور عالم یہ ہوا کہ

تم کیا گئے کہ ہم پہ قیامت گذر گئی

آنمرحوم کا ماتم گھر گھر بپا ہوا، ان پر سینکڑوں مضامین لکھے گئے، دنیا کی سب سے بڑی جمہوریت کے صدر کی حیثیت سے بڑی بڑی حکومتوں کے نمائندوں نے اُن کی وفات پر

اظہارِ غم کیا اور ان کی تدفین میں شرکت کی، ہزاروں قرآن مجید پڑھ کر ان کی روح کو ایصال ثواب کیا گیا، سرکاری طور پر جو رسوم ضروری تھیں وہ ادا کی گئیں، ان کی زندگی سراپا عمل اور جد وجہد تھی۔ وہ ایک عظیم انسان کی طرح زندہ رہے اور اپنے ملک کے عظیم ترین انسان کی حیثیت میں جو ایک شخص کے لئے عزت و وجاہت دنیوی کا آخری نقطۂ عروج و ترقی ہے، دنیا سے عالمِ عقبیٰ کی طرف چل بسے، سدا رہے نام اللہ کا!

اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ۔

مرحوم کے والد ماجد کرنل زیڈ۔ احمد آسام کے باشندہ تھے اور ان کی والدہ محترمہ نوابان لوہارو میں سے نواب زین العابدین عارف جن کا مرثیہ غالب نے لکھا ہے اُن کے خاندان سے تھیں، کرنل صاحب اگرچہ آسام کے تھے، لیکن بسلسلۂ ملازمت سرکاری ان کو دہلی اور اس کے اطراف واکناف میں رہتے ایک مدت ہو گئی تھی۔ حکیم محمد اجمل خاں صاحب مرحوم کے خاص دوستوں اور ہم نشینوں میں تھے اور کہتے ہیں کہ آسام کا دلی سے یہ پیوند حکیم صاحب کی خواہش اور ان کی کوشش پر ہی لگا تھا۔ یہ خاندان دولت و تمول، عزت و وجاہت اور تعلیم کے ساتھ دینداری اور شرافت میں ممتاز تھا، ایک مرتبہ مولانا محمد حفظ الرحمٰن صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے سنایا کہ تحریک خلافت کے سلسلہ میں جب وہ پہلی مرتبہ اپنے چند ساتھیوں کے ساتھ گرفتار ہوئے اور بجنور جیل میں رکھے گئے تو اس زمانہ میں یہاں کے جیلر کرنل زیڈ احمد صاحب ہی تھے۔ کرنل صاحب کی بیگم صاحبہ نے قیدیوں کو نماز پڑھتے اور قرآن مجید کی تلاوت کرتے دیکھا تو بولیں: "ارے غضب خدا کا، تم نے کیسے اللہ والوں کو جیل میں لاکر بند کر دیا ہے" کرنل صاحب نے جواب دیا: میں تو ملازم سرکار ہوں جو حکم ہے وہ کروں گا، البتہ تم ان قیدیوں کی دیکھ بھال اور خاطر تواضع کرتی رہو، چنانچہ مولانا کہتے تھے جب تک وہ جیل میں رہے ان کے ساتھیوں کے لئے طرح طرح کے عمدہ کھانوں کے خوان

جیل میں آتے رہے، اس واقعہ کے بعد سے ہی مولانا کو اس خاندان سے بالکل برادرانہ اور عزیزانہ تعلق پیدا ہو گیا تھا جو آخر تک قائم رہا۔

جناب فخرالدین علی احمد صاحب جو غالباً بہن بھائیوں میں سب سے بڑے تھے ۱۹۰۵ء میں دہلی میں پیدا ہوئے، تعلیم کلکتہ اور دہلی میں پائی، ایڈوکیٹ کی حیثیت سے کچھ دنوں پنجاب اور اترپردیش میں پریکٹس کی، پھر یورپ چلے گئے، وہاں اکسفورڈ یونیورسٹی سے بی اے کیا اور بار۔ایٹ لا ہوئے، اس زمانہ میں وہاں ان کے ساتھی مرحوم بیرسٹر نورالدین (دہلی) اور قاضی عبدالودود صاحب (پٹنہ) تھے، یورپ سے واپس آکر آسام میں پریکٹس شروع کی تو چند برسوں میں ہی وہاں کے نہایت کامیاب اور ممتاز بیرسٹر ہو گئے، اللہ نے کیا کچھ نہیں دیا تھا، اگر وہ چاہتے تو زندگی بڑے عیش و آرام اور شہرت و ناموری کے ساتھ گذار سکتے تھے مگر وہ سچے محب وطن اور فطرتاً نیشنلسٹ تھے اس لئے جلد ہی خارزار سیاست میں گھس پڑے، ان کی سیاسی زندگی کا آغاز آسام سے ہوا، ۱۹۳۵ء ایکٹ کے ماتحت ملک میں جو انتخابات ہوئے تو اگرچہ یہ زمانہ مسلم لیگ کی تحریک کے انتہائی شباب کا تھا لیکن اس کے باوجود انھوں نے سر سعداللہ جیسی کہن سال و تجربہ کار شخصیت کو شکست دی، آسام میں ان کی مقبولیت اور ہر دلعزیزی کا یہ عالم تھا کہ وہاں کی سیاست ان کے اشارۂ چشم و ابرو پر رقص کرتی اور وہ یہاں کے مرد آہن کہلاتے تھے۔ وہ اعلیٰ درجہ کے کانگرسی اور نیشنلسٹ ہونے کے باوجود نہایت انصاف پسند، جری اور حق گو بھی تھے، چنانچہ تقسیم کے بعد ایک وہ وقت بھی آیا جبکہ آسام کے سرحدی علاقوں سے وہاں کے مسلمانوں کو پاکستانی کہہ کر نکالا جا رہا تھا، مرحوم نے اس کی شدید مخالفت کی، اسمبلی میں گورنمنٹ کی اس پالیسی کے خلاف سخت تقریریں کیں، سنٹرل گورنمنٹ کو میمورنڈم بھیجا۔ اس سلسلہ میں خود وہاں کی کانگرس نے انھیں کیا کچھ بدنام نہیں کیا، ان کے نیشنلزم کو مطعون

کیا گیا، اور ملک سے ان کی وفاداری تک کو مجروح کرنے کی کوشش کی گئی، لیکن انھوں نے جس کام کا بیڑا اٹھایا تھا آخر کار اسے انجام تک پہونچا کے رہے اور گورنمنٹ کو اپنی یہ پالیسی ترک کرنی پڑی، مرکز میں آنے کے بعد اگرچہ ان کی شخصیت کا وہ طنطنہ اور دبدبہ باقی نہیں رہا جو آسام میں تھا، لیکن وہ کانگرس کے ہائی کمانڈ میں تھے، اس بنا پر ان کی رائے اور مشورہ کی بڑی اہمیت تھی، وہ تقریر کم کرتے کام زیادہ کرتے تھے، جوشیلی باتیں کہنے سے اجتناب کرتے اور ٹھوس حقائق پر نظر رکھتے تھے، گزشتہ چند برسوں میں ملک میں سرکاری سطح پر اردو کو جو فروغ ہوا کون کہہ سکتا ہے کہ اس میں آنمرحوم کی درپردہ مساعی اور کوششوں کا دخل نہیں ہے، دلّی میں ایوانِ غالب ان کی ایسی عظیم الشان یادگار ہے جو آیندہ نسلوں کے دل میں ان کی یاد اور ان کے لئے جذباتِ شکر گذاری کا چراغ ہمیشہ روشن رکھے گی، وہ قدیم دلّی کی تہذیب، شرافت اور اس کی حسین روایات کے پیکرِ اَتم تھے اور انھیں ان روایات پر فخر تھا۔ چنانچہ پہلے غالب صدی تقریبات اور اس کے بعد امیر خسرو تقریبات ان کے اہتمام و انتظام میں بصرفِ زرِ کثیر جس شان سے منائی گئیں وہ کل کی سی بات ہیں۔

جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا جناب فخر الدین علی احمد صاحب کا خاندان دینداری اور شرافت میں ممتاز ہے، آنمرحوم اور ان کے خاندان کے ساتھ میرے برادرانہ اور عزیزانہ تعلقات چالیس برس سے ہیں، ان کی بہنوں اور بھائیوں کی طرح میں بھی انھیں ہمیشہ آکا بھائی کہتا تھا۔ میرے کلکتہ کے زمانۂ قیام میں متعدد بار انھوں نے شلانگ سے دہلی آتے جاتے کبھی تن تنہا اور کبھی متعلقین کے ساتھ، کبھی فقط ایک شب کے لئے اور کبھی ایک دو دن کے لئے میرے ساتھ قیام کیا، ان کے علاوہ ان کی بہنیں اور بھائی کلکتہ آتے تو وہ بھی یہیں قیام کرتے تھے، اسی طرح مرحوم کے برادر خورد جناب حاجی احتشام الدین احمد صاحب

عرف چمن میاں جو آسام گورنمنٹ میں اعلیٰ افسر تھے ان کی دعوت اور اصرار پر متعدد بار میں شلانگ گیا تو ہفتوں دونوں بھائیوں کا مہمان رہا۔ اس بنا پر جناب مرحوم اور ان کے خاندان کو میں نے جلوت میں بھی دیکھا ہے اور خلوت میں بھی، گھر کے اندر بھی دیکھا ہے اور گھر سے باہر بھی، میں اپنے علم و بصیرت کی روشنی میں کہہ سکتا ہوں کہ ایسے اعلیٰ انگریزی تعلیم یافتہ خاندان میں نے کم دیکھے ہیں جہاں یہ دونوں چیزیں بیک وقت اس طرح مجتمع ہوں، خود مرحوم کی دینداری کا عالم یہ تھا کہ صوم و صلوٰۃ کے پابند تھے، قرآن مجید کی تلاوت کرتے اور حلال و حرام کا خیال رکھتے تھے، صدر جمہوریہ ہونے کے بعد بھی جمعہ کی نماز کے لئے نئی دہلی کی جامع مسجد پابندی سے آتے اور رمضان میں ختم تراویح کی تقریب میں شریک ہو کر حافظ اور امام صاحبان کو خلعت و انعام اپنے ہاتھ سے دیتے تھے۔ قربانی بہت اہتمام اور پابندی سے کرتے تھے، رمضان میں افطار اور کھانے کی مکلف دعوتیں جو وزارت کے زمانہ میں ہوتی تھیں وہ ہر سال راشٹر پتی بھون میں بھی ہوتی رہیں۔

شرافت کی سب سے بڑی پہچان یہ ہے کہ آدمی اپنے بڑے سے بڑے مخالف اور دشمن کے ساتھ بھی زبان اور عمل کا کوئی غیر شریفانہ معاملہ نہ کرے، یہ وصف مرحوم میں بدرجۂ اتم موجود تھا۔ وہ بہت نرم خو اور نرم گفتگو تھے، خندہ جبین اور خندہ رو تھے، میں نے اشتعال کی حالت میں بھی انھیں بلند آواز میں بولتے نہیں سنا۔ کبھی کوئی ناشائستہ اور نامہذب لفظ ان کی زبان سے آشنا نہیں ہوا، بیرسٹر نورالدین مرحوم بڑے جھگڑالو قسم کے انسان تھے، بعض مرتبہ میں نے دیکھا ہے کہ قدیم دوستی اور بے تکلفی کے باعث وہ فخرالدین علی احمد صاحب کے سامنے جھگڑے پن کے ساتھ حکومت پر تنقید کر رہے ہیں، مگر فخرالدین علی احمد صاحب ہیں کہ ہنس رہے ہیں، اور خاموش ہیں، اُن کا دل انسانی محبت و ہمدردی کے جذبات سے معمور تھا، اُن کے ہاں امیر غریب کی کوئی تفریق نہیں تھی، وہ ہر فرد دردمند

کی مدد کرنے میں خوشی محسوس کرتے تھے، نہایت بامروت اور وضعدار انسان تھے، جس سے جو وضع تھی اسے برابر نباہتے تھے۔ لوگوں کا حال یہ ہے کہ ان کا کوئی عزیز قریب یا دوست وزارت کے عہدہ پر پہونچ جاتا ہے تو اس سے میل ملاپ اور ملاقات کی لے کو بڑھا دیتے ہیں، لیکن میرا معاملہ اس کے برعکس ہے، میں اس کے ہاں از خود جانا ترک کر دیتا ہوں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ میں کسی سے کوئی غرض نہیں رکھتا۔ چنانچہ فخرالدین احمد صاحب کے ساتھ بھی میرا معاملہ یہی رہا۔ کبھی عید بقرعید پر چلا گیا تو خیر، ورنہ ان کی وزارت اور صدارت کے زمانہ میں از خود کبھی نہیں گیا، لیکن اُن کی وضعداری کا یہ عالم تھا کہ انھوں نے کبھی مجھے فراموش نہیں کیا، سرکاری تقریبات کے علاوہ اپنی پرائیویٹ دعوتوں اور پارٹیوں میں بھی بلاتے تھے، گھر کی تقریبات کے موقع پر بھی یاد فرماتے تھے اور جب میں جاتا مصافحہ اور معانقہ کرتے اور گفتگو کرتے تھے، گذشتہ رمضان میں انطار پارٹی کے موقع پر کھانے سے فراغت کے بعد وہ ایک صوفہ پر بیٹھے ہوئے تھے، لوگ باری باری ان کے پاس جاکر بیٹھتے اور کچھ دیر گفتگو کرکے اٹھ جاتے تھے، میں ہال میں ایک طرف کھڑا ہوا تھا۔ انھوں نے دیکھا تو بڑی محبت سے آواز دیکر مجھے بلایا اور اپنے پاس بٹھالیا، اور ہنس ہنس کر دیر تک باتیں کرتے اور میری ایک تقریر کی تعریف کرتے رہے، جو چندروز پہلے ہی راشٹرپتی بھون کی ایک تقریب میں ہوئی تھی۔

غرض کہ اُن کی کس کس خوبی کا ذکر کیا جائے، اس میں شک نہیں کہ اُن کا سانحۂ وفات ایک عظیم قومی اور ملی حادثہ ہے جس کے اثرات عرصہ تک محسوس ہوتے رہیں گے، لیکن وہ اپنے کردار و عمل اور حسن اخلاق و فضائل کی ایسی زندۂ جاوید یادگاریں چھوڑ گئے ہیں جن کو ہندوستان کا مورخ کبھی فراموش نہ کرسکے گا اور آئندہ نسلیں شکر گذاری اور عزت و احترام کے ساتھ انھیں یاد کریں گی،

اللہ تعالیٰ نے جس طرح انھیں حسنات دنیوی سے نوازا، دعا ہے کہ حسنات عقبیٰ و آخرت سے بھی اُن کو سرفراز فرمائے اور ان کے مدارج و مراتب بلند ہوں، آمین۔

اب بھی ہے تیرے تصور سے وہی راز و نیاز
اپنی بچھڑی ہوئی آغوشِ محبت کی قسم

بیان ملکیت و تفصیلات متعلقہ برہان دہلی

(فارم چہارم قاعدہ ۸)

(۱) مقام اشاعت: اردو بازار، جامع مسجد دہلی ۶

(۲) وقفہ اشاعت: ماہانہ

(۳) طابع کا نام: حکیم مولوی محمد ظفر احمد خاں شاہجہانپوری۔
قومیت: ہندوستانی
سکونت: ۱۳۶ ام اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶

(۴) ناشر کا نام: حکیم مولوی محمد ظفر احمد خاں شاہجہانپوری۔

(۵) اڈیٹر کا نام: مولانا سعید احمد اکبرآبادی
قومیت: ہندوستانی
سکونت: تغلق آباد مدن گیر نئی دہلی ۶۲
ملکیت: ندوۃ المصنفین اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶

میں محمد ظفر احمد خاں ذریعہ ہذا اقرار کرتا ہوں کہ مندرجہ بالا تفصیلات میرے علم اور اطلاع و یقین کے مطابق درست ہیں۔

دستخط ناشر
محمد ظفر احمد

از خلافت تا امارت

امت مسلمہ کے لئے واجب القبول نظام

(۱)

جناب مولانا محمد عبداللہ سلیم مدرس دار العلوم دیوبند

نوع انسانی اپنی زندگی میں فطری طور پر ایک ایسی قوت حاکمہ کی ضرورتمند رہتی ہے جو لوگوں کے انفرادی روابط اور اجتماعی معاملات کے صلاح و فلاح، انسانی حقوق اور مفادِ عامہ کے تحفظ و نگہداشت کی ذمہ داری کو منضبط اصول اور منظم طریقِ کار کے ذریعے پورا کر سکے۔

اس قوت کو حکومت اور منضبط اصول کو قانون و دستور اور طریق کار کو سیاست کہا جاتا ہے۔

سیاست | سیاست کی تعریف میں علامہ ابو البقار حنفی نے یہ لکھا ہے کہ

"وہ حکمت عملی جس کا مطالبہ یہ ہے کہ انسانی مخلوق کے حال اور مستقبل کی اصلاح اور بہتری کے لئے رہنمائی کا فرض انجام دیا جائے۔"[۱]

---

[۱] کلیات العلوم لابی البقار، بحوالہ اسلام کا نظام حکومت صہ ۳۲۹، از مولانا حامد الانصاری غازی مطبوعہ ندوۃ المصنفین دہلی، سنہ ۱۹۴۳ء طبع اول)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رح دہلوی تحریر فرماتے ہیں کہ

"وہ ایک ایسی حکمت ہے جس میں اہل بستی کے باہمی روابط کے تحفظ کی نوعیت سے بحث کی جائے۔[1]"

حکومت | اور حکومت کی تعریف و تشریح کے سلسلہ میں یہ کہا گیا ہے کہ

"وہ ایک ایسی ہیئت حاکمہ کی شکل میں رونما ہونے والی ہے جس کی تنظیم انسانی افراد کی اجتماعی تصویر اور تدبیر سے ہوتی ہے، یعنی جہانبانی اور جہانداری کا وہ عزم جو زمین کے کسی مخصوص حصہ میں ایک ہیئت حاکمہ اختیار کر لیتا ہے، اور اس ہیئت میں اس کا اختیار و اقتدار پورا پورا کام کرتا ہے۔" (انسائیکلو پیڈیا برنا ٹیکا)

"حکومت کا سرچشمہ حکم ہے جو جماعت حکم کے منبع سے سیراب ہوتی ہے وہ حکومت ہے۔"

(دائرۃ المعارف پطرس بستانی)

"یا وہ طاقت جس کے ارادہ اور کلام سے انسانی سیاست کی اجتماعی مشین چلتی ہے۔"

افلاطون کہتا ہے:

"حکومت کی اصل خوبی یہ ہے کہ اس کے دائرے میں قوم کے ہر فرد کو وہ درجہ حاصل ہو جس کا وہ مستحق ہے اور جس کے ماتحت اس کی استعداد منظر عام پر آسکے۔ قوم کا ہر فرد ایک احتیاج رکھتا ہے، حکومت کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اس کو پورا کرے۔"

احمد امین افلاطون کی اس رائے کی پیش بندی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"حکومت قانون اور نظم کی وہ اعلیٰ ہیئت ہے جو قوم کے ہر ہر فرد کی ذاتی ترقی کے لئے مرکز اور منشا بنتی ہے اور ایک آسان وسیلہ کی حیثیت اختیار کر کے قوم کے تمام طبقوں کی طبعی استعداد کے سدھار کا ذریعہ ثابت ہوتی ہے، جس حکومت میں

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ صد ۴۴ جلد اول

قوم کے ہر شخص کو اس کا حق مل جاتا ہے تو وہ ایک متوازن سوسائٹی کے قیام کا موجب بن جاتی ہے۔[1]"

اقسام حکومت | پھر حکومت کی دو قسمیں ہیں، حکومت[1] دینی اور حکومت[2] دنیاوی۔

اگر حکومت دین کی ازلی اور ابدی حقانیت و صداقت کے ماتحت ہو، بالفاظ دیگر اگر نظام کار مذہب کی اصلاحی حکمت عملی کے ماتحت ہو تو حکومت دینی ہے، اور اگر نظام عمل دنیاداری کے آزاد طریقوں کے ماتحت ہو اور مقصد کار بھی محض دنیاداری ہی ہو تو حکومت دنیاوی ہے۔

اور یہ تقسیم محض لفظی اور تعبیری یا جزوی اختلاف پر مبنی نہیں ہے بلکہ دنیاوی مقصد اور اساسی نظریہ میں دونوں ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ جو باتیں دینی حکومت میں روح اور جوہر کا درجہ رکھتی ہیں، ان کا دنیاوی حکومت میں نظر آنا دشوار ہے۔ اور جو نمائشی طور و طریقے دنیاوی حکومت کے لئے سرمایۂ امتیاز ہوتے ہیں مذہبی حکومت کا دامن ان سے پاک ہوتا ہے۔

دنیوی حکومت کی قسمیں | پھر دنیاوی حکومت کی اصولی طور پر دو قسمیں ہیں:۔

کیونکہ حکومت کی سیاسی طاقت و قوت کو جو فرد یا جماعت استعمال کرے اس کو حکمران کہا جاتا ہے تو اگر یہ سیاسی قوت دروبست ایک شخص کے دست تصرف میں ہے تو وہ شخصی حکومت ہے اور اگر یہ طاقت عوام کے ہاتھ میں ہے تو یہ حکومت عوامی اور جمہوری ہے، باقی جتنی قسمیں فروعی اختلاف کی وجہ سے کتابوں میں مذکور ہیں وہ ان ہی بنیادی دو قسموں کے ذیل میں آجاتی ہیں۔

دینی حکومت کی عدم تقسیم | اس کے برعکس دینی اور شرعی حکومت کے چونکہ اصول و ضوابط منضبط ہیں۔ ان میں عقل انسانی کی کوئی دخل اندازی نہیں ہے اس لئے اس میں کوئی تقسیم نہیں ہے۔

---

[1] اسلام کا نظام حکومت صہ ۲۴

دینی حکومت کی اساس

دینی حکومت کا اساسی اصول جس پر سارے نظام کی عمارت قائم ہے یہ ہے کہ پوری کائنات میں بشمول زمین کے اصل حکومت اللہ تعالےٰ کی ہے جو ہر چیز کا خالق و مالک اور مربّی و مدبّر ہے۔ یہ بات قرآن حکیم کی ان آیات سے ثابت ہے:

(۱) وَلِلّٰہِ مُلْکُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا فِیْھِنَّ — اور اللہ ہی کے لئے ہے آسمانوں اور زمین کا ملک اور جو کچھ ان کے اندر ہیں۔

(۲) اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ — مگر حکم صرف اللہ کے لئے ہے۔

(۳) اَلَا لَہُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ — سمجھ لو، اللہ ہی کے لئے ہے پیدا کرنا اور حکومت کرنا۔

(۴) فَالْحُکْمُ لِلّٰہِ الْعَلِیِّ الْکَبِیْرِ — پس حکم (حکومت) اللہ بزرگ و برتر کے لئے ہی ہے۔

اللہ تعالےٰ ایسے ملک الملوک اور سلطان السلاطین ہیں کہ ملکوت السمٰوٰت والارض پر بلا شرکت غیرے اسی کا اقتدار ہے اور حقیقی معنیٰ میں حاکم ہونے کا اطلاق اسی کی ذات پاک پر ہوتا ہے۔ دیگر امراء و حکام کی صورت تو یہ ہے کہ وہ اپنی ذات سے امیر و حاکم نہیں ہیں بلکہ منصب کے ساتھ قانونی وابستگی کے ساتھ ان کی امارت و حکومت کی بقاء ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تعطل و معزولی کے بعد کوئی قانونی اور دستوری پوزیشن باقی نہیں رہتی کہ جس کی وجہ سے لوگوں کو اس کی اطاعت پر مجبور کیا جاسکے۔ لیکن اللہ کی حکومت ذاتی اور ازلی و ابدی ہے اس کا ہر حکم قانون ہے، اس کا ہر فرمان بلاچون وچرا واجب التعمیل۔ قانون پر اس کی حکومت ہے نہ کہ قانون کی حکومت اس پر۔ پھر بادشاہان و امراء دنیا کسی نہ کسی درجہ میں پابند اور مسئول ہیں خواہ عوام کے ہوں یا خواص کے یا قانون کے، لیکن اس حاکم علی الاطلاق کی فرماں روائی ایسی ہے کہ اس کے سامنے تو ہر ایک جواب دہ ہے لیکن وہ کسی کو جواب دہ نہیں ہے۔

لَا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَھُمْ یُسْئَلُوْنَ (القرآن) — اس سے نہیں پوچھا جائے گا اُس چیز کے بارے میں کہ وہ کرتا ہے (یہاں) اور وہ سب لوگ پوچھے جائیں گے۔

غرض اصل فرماں روا اور حاکم اللہ رب العزت ہیں۔

ضرورتِ خلافت

لیکن جس طرح کسی بھی فرد کے لئے از خود اللہ تعالیٰ کی منشا و مرضی کا معلوم کرنا ممکن نہیں ہے تا وقتیکہ وہ خود اپنی مرضی اور نامرضی کے بارے میں آگاہ نہ کر دے۔ اسی طرح تمام انسانوں میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ وہ محض قانون کے متن سے باخبر ہو کر اس کے منشار و مراد کو پورے طور پر سمجھ سکیں اور تمام پہلوؤں کی تکمیل و تعمیل کر سکیں۔ جب تک کہ قانون کی تشریح کرنے والا۔ اور بصورت نظام عملاً اس کو نافذ کرنے والا نہ ہو۔

پھر قانون سے حق ناحق کی وضاحت تو ہو جاتی ہے۔ لیکن قانون یہ نہیں کر سکتا کہ از خود مجرموں کو پکڑے اور ان کو سزا دے اس لئے یہ ضروری ہے کہ کوئی مجرموں کی نشاندہی اور ان کے جرائم کی تعیین کرنے والا، پھر قانون سے مراجعت کر کے اس کی سزا کا بندوبست کرنے والا ہو تاکہ اس جرم کا دائرہ وسیع ہو کر امن عامہ کی تباہی کا باعث نہ ہو۔

یہ کام جس طرح قانون نہیں کر سکتا اسی طرح بحیثیت فرماں روائے اعظم کے رب ذوالجلال کی شان کے بھی مناسب نہیں ہے کہ لوگوں کے دروازوں پر دستک دیں اور بلا کر ان کی اچھائیوں اور برائیوں اور آپس کے نزاعات کا تصفیہ کریں۔

ملائکہ کی عدم اہلیت

یہ عظیم المرتبت کام ملائکہ کے بھی حوالہ نہیں کیا جا سکتا تھا، اس لئے کہ وہ نورانی مخلوق ہے، شر اور برائی ان کے پاس کو بھی نہیں ہے، وہ ایسی مخلوق کے جذبات و خواہشات اور عوارض و مشکلات کا کیسے صحیح اندازہ کر سکتے ہیں، جس میں خیر بھی ہے اور شر بھی، اگر اس کے اندرون سے شر ابھر کر آتا ہے تو خیر کو قبول کرنے کی بھی اس میں بھرپور صلاحیت ہے۔

پھر انسان کی ضرورت کائنات کی ہر چیز سے وابستہ ہے، اور ظاہر ہے کہ ان ضرورتوں کی تکمیل اور اشیائے عالم سے استفادہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ ان سے حسب تقاضا

ضرورت باخبر ہو، اگر ان اشیاء کے طبائع ومزاج اور نفع ونقصان سے واقف نہ ہوگا تو نفع اندوزی کیسے کر سکتا ہے، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے اس کو اضافہ پذیر علم عطا فرمایا، جس سے ملائکہ تہیدست ہیں ان کو خود اس بات کا اقرار ہے۔

سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا (القرآن)

آپ کی ذات پاک ہے ہمیں کچھ علم نہیں ہے سوائے اس کے کہ جو آپ نے ہم کو بتلا دیا۔

لہٰذا یہ کوتاہ علم مخلوق اس وسیع العلم مخلوق پر کیسے فرمانروائی کر سکتی ہے جس کے بارے میں خود علیم وخبیر [illegible] صادق دی ہے۔

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا

اور علم دیا آدمؑ کو کل اسماء (وصفات اشیاء) کا۔

خلافت خداوندی کی بنیاد

اور چونکہ اسی آیت سے ثابت شدہ یہ حقیقت ہے کہ اسی علمی کمال کی وجہ سے انسان کو کائنات ارضی وسماوی پر فضیلت وفوقیت حاصل ہے یعنی معیار فضیلت علمی تفوق ہے نہ کہ کچھ اور، تو انسانوں میں بھی جو افراد اس وصف خاص یعنی علم میں دیگر ابناء آدم سے ممتاز ہوں، ان کو کمال بشریت کی وجہ سے عام انسانوں میں بھی برتری اور تفوق حاصل ہوگا، اور حقیقت یہ ہے کہ ایسے ہی خاصانِ خدا اس بلند مرتبہ منصب کے اہل ہیں۔

اللہ کے خلیفہ صرف پیغمبر

اور چونکہ اس منصب سے وابستگی کے معنیٰ اسی حکومت کے کام کی انجام دہی ہیں جس کے حاکم ومالک اللہ تعالےٰ ہیں، اس لئے کہ یہ پاکباز ہستیاں خلیفۃ اللہ یعنی زمین میں اللہ تعالےٰ مالک الملک کی نائب اور جانشین کہلائی گئیں۔ ان ہی کو مذہب کی زبان میں رسول ونبی اور پیغمبر کہا جاتا ہے[1]۔

---

[1] الانبیاء ھم خلائف اللہ فی ارضہ (پیغمبر ہی زمین میں اللہ تعالےٰ کے خلیفہ ہیں (تفسیر قرآن از ابوحیان اندلسی ۷۵۴ھ بذریعہ اسلام کا نظام حکومت ص ۲۲۹)

حضرات انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام کے سلسلہ کا آغاز ابوالبشر حضرت آدمؑ سے ہوتا ہے۔ یعنی جو پہلے انسان وہی پہلے رسول اور خلیفۃ اللہ۔ پھر حسب ضرورت ہر قوم و ملک میں بہت سے انبیاء و رسل تشریف لائے۔ تاآنکہ طویل عرصہ گذر جانے اور تقریباً ایک لاکھ ۲۴ ہزار پیغمبروں کی بعثت کے بعد نوعِ انسانی اپنی انسانی صلاحیتوں میں درجۂ علیا حاصل کرچکی تو ایک ایسی ہستی کا ظہور ہوا جس میں بشری کمالات منتہائے کمال کو پہونچے ہوئے تھے اور وہی معیارِ فضیلتِ انسانی یعنی علم ایسا وافر موجود تھا کہ اس کی مثال نہ آپ سے پہلے ہوئی نہ بعد۔ خود ارشاد فرمایا:

اوتیت علم الاولین والاٰخرین — مجھے اگلوں اور پچھلوں کا علم دیا گیا۔

اسی لئے آپؐ کو جو خصوصی معجزہ دیا گیا وہ بھی علمی ہے یعنی کلامِ الٰہی۔ آپ کے مخاطبین اولین بھی ایسی قوم کے افراد ہوئے جو بظاہر تو حد درجہ جاہل و سفاک تھے لیکن

وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ اِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلًا (القرآن) — اور اُس بارِ امانت کو انسان نے اٹھالیا (اور ثابت ہوگیا کہ) بلاشک وہی بڑا ظالم اور بڑا جاہل ہے (لہٰذا اُسی میں عدل وعلم کی صلاحیت واہلیت بھی ہے۔)

کے مصداق ان ہی میں علم وعدل کی وہ اعلیٰ صلاحیت موجود تھی جس کی کلام ربانی کی تعلیم وتعلم اور افہام وتفہیم اور اس کے ناپیداکنار علمی وعرفانی سمندروں میں غوطہ لگا کر آبدار موتیوں کو نکال لینے کے لئے ضرورت تھی۔

خلیفۂ اعظم اس لئے تقاضائے حقیقت یہی تھا کہ اسی انسانِ کامل کو خلیفۂ اعظم قرار دیا جائے اور اسی پر سلسلۂ خلافت کو ختم کر دیا جائے۔

پھر چونکہ امارت وسیاست کا محور بھی وہی وحی ربانی ہے جس کے گرد نظامِ شریعت و عبادت گردش کرتا ہے اس لئے جس طرح ہر امت کے لئے طہارت ونماز اور روزہ وزکوٰۃ کے

اصول و فروع کا ماخذ اس کے پیغمبر کی ذات و تعلیمات ہوتی تھی ۔ اسی طرح حکومت و خلافت کے مسائل کا مرجع بھی اس کی ہدایات و اشارات ہوتی تھیں۔

ارباب حکومت پیغمبر

اس لئے جن پیغمبروں کے ہاتھ میں اس وقت کے حکومت و اقتدار کی زمام تھی ، انھوں نے تو بذات خود بحیثیت خلیفۃ اللہ فطری حکومت کے اصول وضوابط کے مطابق انسانی معاشرے کی تنظیم اور نیابتی طرز پر سلطنت کے قیام کے ذریعے منشائے ربانی کی تکمیل کی ہے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے قبل کے ان جلیل القدر پیغمبروں میں حضرت شیث ، حضرت یوسف ، حضرت موسیٰ اور حضرت داؤد و سلیمان علیہم الصلوٰۃ والسلام قابل تذکرہ ہیں۔

بغیر حکومت کے پیغمبر

لیکن جو پیغمبر محض نبی تھے ، صاحب حکومت نہ تھے انھوں نے خود تو نظام حکومت قائم نہیں کیا ، لیکن اپنی پیغمبرانہ ہدایات کے ذریعے فطری حکومت کے نظریات کو نمایاں کیا اور قومی و ملکی معاشرہ کی اصلاح و ترقی میں حصہ لیکر سیاست و حکومت کا رخ ٹھیک کیا ، اس لئے ان کی امت کے با اقتدار حاکم شرعاً اس بات کے مکلّف رہے کہ وہ اپنے دور کے پیغمبر کی ہدایت کے مطابق بطور اُن کے قائم مقام اور نائب کے نظام حکومت چلائیں ۔ یہ نیابت و جانشینی کار نبوت اور منصب پیغمبری کی تو نہ ہوتی تھی ، اس لئے کہ نبی کی نبوت کا کوئی جانشین نہیں ہوتا ، البتہ خلافت و سیاست میں ان کے جانشین ہوتے تھے ، تا آنکہ کوئی دوسرا پیغمبر مبعوث ہو کر مرجع امر قرار پائے ۔

اس طبقۂ انبیاء میں حضرت نوح ، حضرت ابراہیم ، حضرت یعقوب اور حضرت عیسیٰ علیہم السلام قابل ذکر ہوئے ہیں[1] ۔ سب سے آخر میں نبی آخر الزماں محمد عربی (فداہ ابی و امی) صلے اللہ علیہ وسلم

---

[1] از "اسلام کا نظام حکومت" ص ۹۴، ۹۵ ۔ قرآن حکیم نے ان ہی انبیاء و خلفاء کے لئے ایک ہدایت بایں الفاظ دی ہے وما کان لبشر ان یؤتیہ اللہ الکتاب والحکم والنبوۃ ثم یقول

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تشریف لائے، آپ نبی بھی تھے اور فرماں روائے حکومت بھی۔

اللہ کا آخری خلیفہ اور جس طرح آپ تمام آسمانی مذاہب کی خوبیوں کے حامل دین کا آخری ایڈیشن لیکر آئے تھے، اور منصب نبوت پر اختتامی مہر لگا کر خاتم النبیین کی حیثیت سے جلوہ افروز ہوئے، اسی طرح نیابتی طرزِ حکومت کے تمام محاسن کی جامع حکومت قائم فرما کر خلافت الٰہیہ کے جلیل القدر سلسلہ کو اپنے منتہا پر پہونچا دیا آپ کے بعد جس طرح کسی نبی اور پیغمبر کے آنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے ایسے ہی کسی خلیفۃ اللہ کے ظاہر ہونے کا کوئی امکان نہیں ہے۔

مگر جس طرح منصبِ نبوت کے ختم ہو جانے کے باوجود کارِ نبوت باقی ہے یعنی تعلیم و تربیت اور تبلیغ جو آنحضرتؐ کے علمی ورثاء حضرات علماء ربانیین کے سپرد ہے اسی طرح فطری حکومت کے قیام و بقاء کا کام بھی آپ کے بعد ہر دور میں موجود رہا۔ جس کی انجام دہی کے ذمہ دار وہی منتخب اور برگزیدہ افرادِ امت ہوئے جو شرائط کے حامل تھے یا ہوں گے۔

پیغمبر کا خلیفہ مگر چونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم آخری خلیفۃ اللہ تھے اس لئے آپ کے بعد کوئی فرماں روا شرائط خلافت کی تکمیل کے باوجود خلیفۃ اللہ نہیں کہلایا بلکہ خلیفۂ رسول کہلائے گئے، اس لئے کہ انھوں نے پیغمبر کے جانشین کی حیثیت سے زمامِ حکومت سنبھالی ہے۔

ایک حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

کانت بنو اسرائیل تسوسھم الانبیاء کلما هلك نبیؐ خلفه نبیؐ وانه لانبی بعدی	بنو اسرائیل کے اربابِ سیاست انبیا علیہم السلام ہوئے ہیں جب کسی ایک پیغمبر کا انتقال ہو جاتا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) للناس کونوا عبادًا لی من دون اللّٰہ ولکن کونوا ربانیین (کسی آدمی کے لئے یہ بات مناسب نہیں ہے کہ اس کو اللہ نے کتاب (شریعت) اور یا حکومت اور پیغمبری دی ہو پھر وہ لوگوں سے یہ کہے کہ تم میرے بندے ہو جاؤ (اس کے بجائے) کہے البتہ تم ہو جاؤ اللہ والے۔

وسیکون خلفاء فیکثرون قالوا فما تامرنا
قال فوا ببیعة الاول فالاول اعطوهم
حقهم فان اللہ سائلهم عما استرعاهم
متفق علیہ [1]

تو ان کی جگہ دوسرا نبی آجاتا تھا مگر اب میرے
بعد کوئی نبی نہیں ہوگا، ہاں البتہ خلفاء ہوں گے
اور بکثرت ہوں گے، حضرات صحابہؓ نے عرض کیا کہ پھر
ہمارے لئے کیا حکم ہے آپ نے فرمایا تم یکے بعد
دیگرے ہر ایک کی بیعت کے ساتھ وفاداری کرو
اور ان کو ان کا حق دو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ
نے جو نگرانی ان کے سپرد کی ہے اس کے بارے
میں وہی باز پرس بھی فرمائے گا۔

خلافت کی تفصیل

اب یہی سلسلہ قیامت تک کے لئے مقرر کردیا گیا، اور اسی خلافت پیغمبری کے قیام کا ہر دور میں امت محمدیہ کو مکلف قرار دیدیا گیا۔ مگر لفظ خلافت سے یہ بات بھی واضح ہے کہ نظام حکومت کی اساس پیغمبر اور اُن کے بلا فصل خلفاء کی سیادت دینی ہے تب تو خلافت کا تحقق ہوگا اور امت ایک عظیم دینی و دنیاوی سعادت سے بہرہ مند ہونے کے ساتھ ایک اہم مطالبۂ خداوندی سے سبکدوش ہوسکے گی، لیکن اگر مقصد اور عمل میں پیغمبر آخر الزماں صلے اللہ علیہ وسلم کی نیابتی حکومت سے اصولاً مطابقت نہ ہوئی تو اس سیاسی قوت کو حکومت، سلطنت اور امارت تو کہا جاسکتا ہے لیکن خلافت کا نام ہرگز نہیں دیا جاسکتا، خلافت کے لئے فطری حکومت اور پیغمبری سیاست کے ساتھ مقصدی یگانگت بھی ضروری ہے اور طرز حکومت کی یکسانیت بھی لابدی۔ اگر اس مماثلت و مشابہت میں ظاہراً و باطناً ادنیٰ درجہ کا بھی فرق نہیں ہے تو اس کو خلافت راشدہ اور خلفاء راشدین کی امامت کبریٰ کہا جاتا ہے، کیونکہ اسلام کے یہ اولین عقیدۂ و عمل اور سیاست

[1] مشکوٰۃ شریف صـ ۳۲۰ باب الامارۃ

دینی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اعلیٰ درجہ کی مشابہت کی وجہ سے درجۂ امامت حاصل کئے ہوئے تھے۔ اور اسی لئے ان کے فیصلوں کو بعد کے ارباب حکومت کے لئے قانونی نظائر اور دستوری دفعات کا مقام حاصل ہوا۔ اور اس طرح منہاج نبوت پر قائم کی ہوئی ان کی خلافت قیامت تک کے لئے رشد وہدایت اور رہنمائی ورہبری کا ذریعہ بن گئی۔

لیکن ظاہر ہے کوئی نظام از خود اپنے پیروں نہیں چل سکتا جب تک اس کو چلانے والے ایسے صلاحیت مند افراد نہ ہوں جو فکری مناسبت اور قلبی عزم واخلاص کے حامل ہوں اور قاعدے کے مطابق اس مشین کو حرکت دینے والے مشاق ہاتھ رکھتے ہوں۔

(باقی)

اجتہاد کا تاریخی پس منظر

دور ثانی تابعین کا اجتہاد

(۴)

جناب مولانا محمد تقی امینی صاحب ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

تابعین کے بنیادی کام تمدن کی وسعت، فتوحات کی کثرت اور علمی ترقی کی وجہ سے صحابہ کے مقابلہ میں تابعین کو اجتہاد کی زیادہ ضرورت پیش آئی جس کی بنار پر انھوں نے اجتہاد کے دائرہ کو زیادہ وسیع کیا اور اس کے لئے انھوں نے درج ذیل تین بنیادی کام کئے:

(۱) حکومتی سطح پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو جمع کیا۔

(۲) صحابہ کے اقوال و فتاویٰ اور ان کے اجتہادات کی شیرازہ بندی کی۔

(۳) اجتہاد کے ذوق کو علمی رنگ دیا۔

احادیث کی تدوین (۱) فقہی احکام کے سلسلہ میں احادیث جمع کرنے کی اصلاً ضرورت اُس وقت پیش آئی جبکہ صحابہ مختلف شہروں اور ملکوں میں پھیل گئے جب تک وہ مدینہ میں رہے ان کے سینوں اور صحیفوں میں محفوظ احادیث سے بآسانی استفادہ کیا جاتا رہا اور درج ذیل وجوہات کی بنار پر ان کو جمع نہ کیا گیا۔

(ا) اہم اور مقدم کام قرآن کی تدوین کا تھا اگر قرآن ہی کی طرح احادیث کی طرف بھی توجہ دی جاتی تو دونوں کو یکساں اہمیت حاصل ہو جاتی اور ان کے درمیان فرق و امتیاز قائم رکھنا دشوار ہو جاتا۔

(ب) کاتب بھی اس زمانے میں کم تھے اور کام لمبا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں ۲۳ سالہ زندگی پر پھیلی ہوئی تھیں حکومت کے پیش نظر دوسرے بہت سے اہم مشاغل تھے جن کی طرف توجہ مقدم تھی۔

(ج) عرب کو اپنے حافظہ پر زیادہ اعتماد تھا۔ حدیث کی حفاظت کا طریقہ کتابت ہی نہ تھا بلکہ روایت اور عادل ثقہ سے روایت بھی تھا صحابہ میں بکثرت روایت کرنے والے موجود تھے کوئی احتیاطاً کم روایت کرتا اور کوئی مصلحۃً زیادہ روایت کرتا تھا جس سے حدیثوں کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ تھا پھر بعض صحابہ کے پاس ذاتی طور پر لکھے ہوئے صحیفے بھی موجود تھے مثلاً صحیفۂ صادقہ (عبداللہ بن عمرو بن العاص کا تیار کیا ہوا) صحیفۂ علی، صحیفۂ عمرو بن حزام، صحیفۂ وائل بن حجر، صحیفۂ عبداللہ بن عباس، صحیفۂ ابوہریرہ (جس کو ہمام بن منبہ نے تیار کیا تھا) صحیفۂ عبداللہ بن مسعود وغیرہ۔

تابعین میں حکومتی سطح پر احادیث جمع کرنے کی طرف سب سے پہلے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے توجہ دی اور مدینہ و دیگر اطراف کے حاکم و کبار علماء کو اس سلسلہ میں خطوط لکھے[1] پھر

گولڈزیہر کا اعتراف

نہایت محنت و جانفشانی کے ساتھ یہ کام پایۂ تکمیل کو پہونچا۔ جس کا اعتراف مشہور مستشرق "گولڈزیہر" نے بھی کیا ہے۔

"حدیثوں کو جمع کرنے کے لئے محدثین نے اسلامی دنیا کے ایک کنارے سے دوسرے کنارہ۔ اندلس سے وسط ایشیا تک، شہر شہر اور گاؤں گاؤں کا

---

[1] امام مالک۔ مؤطا، ابونعیم تاریخ اصبہان و محمد خضری تاریخ التشریع الاسلامی

پیدل سفر کیا تاکہ دوسروں تک منتقل کرسکیں۔ اس زمانہ میں حدیث جمع کرنے کی اس سے زیادہ معتبر اور قابل اعتماد صورت نہ تھی، رحّال (بہت سفر کرنے والے) اور جوّال (بہت سیر و سیاحت کرنے والے) کے قابل فخر القاب دراصل ان اونچے درجہ کے لوگوں سے کبھی جدا نہیں ہوئے۔ راہِ علم کے مسافروں کیلئے طواف الاقالیم (ملکوں کا طواف کرنے والے) نہ کسی استعارہ پر مبنی ہے اور نہ اس میں کسی طرح کا مبالغہ ہے ان لوگوں نے تمام ملکوں کا سفر محض سیر و سیاحت یا تجربہ حاصل کرنے کے لئے نہیں کیا تھا بلکہ ان کا مقصد صرف حدیث کے جاننے والوں سے ملنا اور ان سے حدیثیں حاصل کرنا تھا۔ حدیث کی طلب و جستجو میں ان کی مثال اس "چڑیا" کی تھی جو ہر درخت (اس کی ہر شاخ) پر اس کی پتیوں سے غذا حاصل کرنے اور لطف اندوز ہونے کے لئے بیٹھتی ہے۔"[1]

تدوین حدیث سے اجتہاد میں وسعت احادیث جمع ہونے کے بعد فقہی احکام کا کافی ذخیرہ سامنے آ گیا جس میں رسول اللہ کے اقوال، افعال اور اجتہادات سب کچھ تھے جس سے تابعین کو دائرہ اجتہاد وسیع کرنے میں سہولت ہوئی۔

(۲) صحابہ کے اقوال فتاویٰ اور ان کے اجتہادات کی شیرازہ بندی **اجتہادات کی شیرازہ بندی** کے لئے سب سے اہم کام ان کے زاویۂ نگاہ کا تعین تھا چنانچہ اس کے لئے تابعین نے صحابہ کو دو حصوں میں تقسیم کیا۔

(۱) اہل مدینہ اور ———————— (۲) اہل کوفہ

اہل مدینہ اور اہل کوفہ کے زاویۂ نگاہ کا تعین اہل مدینہ بدرجۂ مجبوری اجتہاد سے کام لیتے تھے ان کے پاس احادیث کا ذخیرہ جس قدر موجود

---

[1] Muslim Studies by Ignaz Goldziher English Translation Vol II Part VI.

تھا وہ مسائل حل کرنے کے لئے بڑی حد تک کافی تھا پھر ان کو اجتہاد کی ویسی ضرورت نہ پیش آتی جیسی اہل عراق کو پیش آتی تھی۔

اہل کوفہ اجتہاد کرنے میں زیادہ وسیع المشرب تھے ان کو اہل مدینہ کے مقابلہ میں اجتہاد کی ضرورت بھی زیادہ پیش آئی، اور ان کے پاس احادیث کا ذخیرہ بھی نسبتاً کم تھا جس کی بنا پر وہ درایت سے کام لینے پر مجبور ہوئے۔

اہل مدینہ کے مرجع حضرت عمرؓ بن خطاب، حضرت زیدؓ بن ثابت اور حضرت عائشہؓ وغیرہ اصحاب ہیں اور تابعین میں نمائندے سعیدؓ بن مسیب، عروہؓ بن زبیر قاسمؓ بن محمد ابوبکرؓ بن عبدالرحمن بن حارث بن ہشام، عبیداللہؓ بن عبداللہ بن مسعود سلیمانؓ بن یسار خارجہ بن زید بن ثابت وغیرہ ہیں لیکن ان میں زیادہ اہمیت سعیدؓ بن مسیب کو حاصل ہے۔

اہل کوفہ کے مرجع حضرت عمرؓ بن خطاب، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہؓ بن مسعود وغیرہ ہیں اور تابعین میں نمائندے ابراہیمؓ نخعی، علقمہؓ بن قیس، اسودؓ بن یزید، مسروقؓ بن اجدع، عبیدہؓ بن عمرو سلمانی، شریحؓ بن حارث، حارثؓ اعور وغیرہ ہیں ان میں زیادہ اہمیت ابراہیم نخعی کو حاصل ہے۔

اہل مدینہ فقہ میں زیادہ قابل اعتماد مکہ و مدینہ کے لوگوں کو سمجھتے اور حضرت عمرؓ، زیدؓ بن ثابت اور عائشہؓ وغیرہ کے اقوال و فتاویٰ کو مقدم رکھتے تھے جس مسئلہ میں ان حضرات کی متفقہ رائے ہوتی اس میں چون وچرا کی گنجائش نہ تھی اور جس میں اختلاف ہوتا قوی اور راجح رائے تلاش کرتے تھے اور اگر کسی مسئلہ میں ان حضرات کی رائے نہ ظاہر ہوتی تو ان کے اقوال و فتاویٰ سے استخراج و استنباط کرتے اور وقت ضرورت اجتہاد بالمصلحت سے کام لیتے تھے قیاس و رائے کو حتی الامکان استعمال کرنے سے گریز کرتے تھے۔

اہل کوفہ فقہ میں زیادہ قابل اعتماد عبداللہؓ بن مسعود، علیؓ اور عمرؓ کو سمجھتے اور انھیں کے اقوال و فتاویٰ کو مقدم رکھتے تھے۔ اختلاف کی صورت میں قوی و راجح رائے تلاش

کرتے تھے اور اگر ان حضرات کی رائے کسی مسئلہ میں نہ ظاہر ہوتی تو ان کے اقوال و فتاوی سے استخراج و استنباط کرتے تھے اجتہاد کرنے میں یہ لوگ بڑے فراخ حوصلہ تھے اور قیاس و رائے سے زیادہ کام لیتے تھے۔

پہلے اہل مدینہ کی زیادہ شہرت تھی بعد میں اہل کوفہ کی ہوئی۔ ابتدا میں ان دونوں مسلکوں کا فرق زیادہ نمایاں نہ تھا لیکن بعد میں دو مستقل مکتبۂ فکر قرار پائے۔ یہ دونوں طرزِ فکر صحابہ میں موجود تھے لیکن ان کے مجتمع ہونے اور رسول اللہؐ سے براہ راست اخذ و استفادہ کی وجہ سے ظاہر نہ ہوئے تھے۔ لیکن تابعین کے زمانہ میں صحابہ کے منتشر ہونے اور ان کو مختلف احوال و مسائل سے سابقہ پڑنے کی وجہ سے زیادہ نمایاں ہوئے۔ یہ دونوں مکتبۂ فکر فقہ کی تاسیس میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں اسی بنا پر یہ دور فقہ کا تاسیسی دور کہا جاتا ہے جس میں عقل و نقل دونوں سے کام لینے کا ایک "خوشگوار آمیزہ" تیار ہو رہا تھا۔

ذوق اجتہاد کو علمی رنگ دینے کی کوشش

(۳) ذوقِ اجتہاد کو علمی رنگ دینے کے لئے تابعین نے صحابہ کے فہمِ نصوص کے طریقوں میں غور کیا جن کا تعلق (۱) الفاظ (۲) معانی اور (۳) معانی کی علتوں سے تھا۔

ظاہر ہے کہ الفاظ کی دلالت مقصود پر ہمیشہ یکساں اور ایک درجہ کی نہیں ہوتی جو الفاظ کسی کے لئے خاص ہیں وہ دوسرے کو نہیں شامل ہوتے اور جو عام ہیں وہ سب کو شامل ہوتے رہیں۔ عام سے کسی کو خاص کرنے کے لئے قرینہ اور دلیل کی ضرورت ہوتی ہے مثلاً زید کی دلالت متعین شخص پر جیسی ہوگی رجل (مرد) کی دلالت اس پر ایسی نہ ہوگی۔ احل اللہ البیع (اللہ نے بیع کو حلال کیا) عام حکم ہے لیکن سود کو وحرّم الربوا (اللہ نے سود کو حرام کیا) کے ذریعہ بیع کے حکم سے خاص کیا گیا۔ کبھی الفاظ کے کئی معنی ہوتے ہیں جن کی حقیقتیں مختلف ہوتی اور ایک ساتھ وہ نہیں مراد لئے جاسکتے ہیں۔ ایسی صورت میں مختلف معنوں میں غور و فکر کرکے سیاق و سباق کی مناسبت سے کسی ایک معنی کو ترجیح

دینے کی ضرورت ہوتی ہے جیسے لفظ "عین" کئی مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ کبھی الفاظ سے حکم کسی خارجی سبب کی بنا پر ہر مناسب جزئیہ کے لئے نہیں ظاہر ہوتا اس میں غور و فکر کے بعد وہ سبب دریافت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، پھر مناسبت کی وجہ سے ان میں حکم جاری کیا جاتا ہے، مثلاً والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما اس میں چور کے ہاتھ کاٹنے کا حکم ظاہر ہے لیکن گرہ کٹ (طرار) اور کفن چور (نباش) کے لئے یہ حکم ظاہر نہیں ہے لیکن نوعیت کی تبدیلی کے باوجود دونوں میں مناسبت ہے اس لئے حکم بھی یکساں ہوگا۔

"معانی" سے کچھ چیزیں قصداً مراد ہوتی ہیں اور ظاہری کلام ہی سے سمجھ میں آجاتی ہیں اور کچھ اشارۃً مراد ہوتی اور عمومی مفہوم میں شامل ہوتی ہیں جیسے "وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن بالمعروف" اس آیت میں باپ پر دودھ پلانے والی کے اخراجات کا ثبوت قصداً ہے اور باپ کی طرف نسب کی نسبت کا ثبوت اشارۃً ہے۔

اسی طرح وہ علتیں جو حکم کو ثابت کرتی ہیں وہ بھی یکساں اور ایک درجہ کی نہیں ہوتی ہیں مثلاً کوئی منقول ہوتی کوئی مستنبط ہوتی کسی کے استنباط پر اتفاق ہوتا اور کسی پر اختلاف

فہم نصوص کے طریقوں سے متعلق یہ چند اشارات ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ تابعین نے ذوقِ اجتہاد کو علمی رنگ دینے کے لئے کس قسم کی کوششیں کی تھیں۔

علمی رنگ کے بعد ہی اجتہاد کی تین شکلیں

علمی رنگ دینے کے بعد بھی اجتہاد کی وہی تین شکلیں رہیں جو صحابہ کے زمانہ میں تھیں (۱) اجتہاد توضیحی (۲) اجتہاد استنباطی اور (۳) اجتہاد استصلاحی (ہر ایک کی تفصیل پہلے گذر چکی)

لیکن علمی رنگ دینے کے بعد ان تینوں میں کافی وسعت ہو گئی تھی جس سے ہر ایک کی کئی کئی شاخیں پیدا ہوئیں۔

تبدیلی احکام کے مسئلہ پر غور و خوض

پھر تابعین نے اجتہاد کو وسیع کرنے کے لئے احوال و ظروف کی تبدیلی سے احکام میں تبدیلی کے مسئلہ پر خاص طور سے غور کیا جس کا

ثبوت صحابہ کے اجتہادات میں موجود تھا۔ اس تبدیلی سے کسی حکم کا ابطال نہیں مقصود ہوتا بلکہ اس کے نفاذ کا موقع ومحل متعین کرنا مقصود ہوتا ہے۔ پھر اس کا تعلق تمام احکام سے نہیں بلکہ صرف ان احکام سے ہے جو زمانی مصلحت کے تابع ہوتے اور اس وقت تک باقی رہتے ہیں جب تک وہ مصلحت باقی رہتی ہے اگر کچھ دنوں کے بعد اس مصلحت کا لحاظ ضروری ہوجائے تو وہ احکام حسبِ سابق بحال ہوجاتے ہیں۔ اس کی واضح مثالیں حضرت عمر کی اولیات اور ان کے اجتہادات میں موجود ہیں۔

اجماع سے متعلق مختلف رجحان

اجتہاد کے دائرہ کو وسیع کرنے میں اجماع سے متعلق مختلف رجحان بھی مددگار ثابت ہوئے مثلاً

(۱) اجماع واقعی	وہ جس پر اہل مدینہ کا اتفاق ہو۔
(۲) اجماع ذاتی	وہ جس پر سب اہل علم کا اتفاق ہو۔
(۳) اجماع نقلی	کسی حکم شرعی کے نقلی پر اتفاق ہو۔
(۴) اجماع اجتہادی	کسی حکم اجتہادی پر اتفاق ہو۔
(۵) اجماع قولی	وہ جس پر سب اہل علم کا اقرار یا فعل ہو۔
(۶) اجماع سکوتی	وہ جس پر بعض کا اقرار یا فعل اور بعض کا سکوت ہو۔

نفس اجماع پر اتفاق کے باوجود اس کی شکلوں کے حجت ہونے پر اختلاف ہوا جس نے جس شکل کو حجت نہیں تسلیم کیا اس سے متعلق مسائل میں اجتہاد سے کام لیا اور اجتہاد کا دائرہ وسیع ہوا۔

غرض اس طرح مختلف طریقوں سے تابعین نے اجتہاد کو علمی رنگ دیا اور اصول فقہ کی بنیاد پڑی۔

اجتہاد کے لئے تین قسم کے مسائل

علمی رنگ دینے کے بعد اجتہاد کے لئے تین قسم کے مسائل متعین ہوئے:

(۱) وہ نئے مسائل جو تمدن کی وسعت، فتوحات کی کثرت اور علمی ترقی کی وجہ سے پیدا ہوئے۔

(۲) وہ مسائل جن پر پہلے اجتہاد ہو چکا ہے اور اب حالات وظروف کی تبدیلی سے ان کا مقصد فوت ہو رہا یا ان پر عمل درآمد سے لوگوں کو غیر معمولی مشقت پیش آرہی ہے۔

(۳) وہ مسائل جن کا ذکر نص میں موجود ہے لیکن زمانی مصلحت کی وجہ سے صحابہ نے ان کے نفاذ کا موقع ومحل متعین کیا تھا ان میں بعض پر نظر ثانی کی ضرورت نہ پیش آئی جیسے تالیف قلب کے لئے زکوٰۃ دینے کی ممانعت اور بعض پر نظر ثانی کی ضرورت پیش آئی جیسے کتابیہ سے نکاح کی اجازت۔ حضرت عمرؓ کی ممانعت جس وقتی مصلحت کی وجہ سے تھی وہ اب ہر جگہ نہ باقی رہی تھی وغیرہ۔

(باقی)

آثارِ عمرینؓ پر ایک نظر

جناب محمد اجمل اصلاحی استاذ ادب عربی مدرستہ الاصلاح سرائے میر اعظم گڑھ

(۲)

(۷) ڈاکٹر صاحب نے ابن قتیبہ کی کتاب الشعر والشعراء کے حوالہ سے نجاشی اور عجلانی کا مفصل واقعہ درج کیا ہے، لیکن واقعہ کا آخری حصہ یعنی نجاشی کا آخری شعر، حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ کا فیصلہ اور نجاشی کی ہجو سے توبہ الشعر والشعراء کے اس نسخے میں موجود نہیں جو میرے سامنے ہے[1]

نجاشی کا پہلا شعر جو عجلانی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو سنایا یہ ہے:

إذا الله عادى أهل لؤم ودقة

فعادى بني العجلان رهط ابن مقبل

اور ڈاکٹر خالدی صاحب نے اس شعر کا ترجمہ یوں کیا ہے:

"جب اللہ کسی قابل ملامت و کمزور گروہ سے ناراض ہوتا ہے تو وہ ابن مقبل کے قبیلہ بنو عجلان ہی سے ناخوش ہوتا ہے" (ص ۱۳ شمارہ ۵ اپریل ۱۹۷۶ء)

لیکن ڈاکٹر خالدی صاحب کے اس ترجمہ میں دو نہایت ہی فاحش قسم کی غلطیاں ہیں: پہلی غلطی تو یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے لفظ "لؤم" کا دوسرا حرف واؤ سمجھا اور اسے ملامت کے معنی میں لے لیا، حالانکہ وہ واؤ نہیں بلکہ ہمزہ ہے اور اس لفظ "لُؤم" (ہمزہ

[1] الشعر والشعراء تصحیح بدر الدین حلبی مطبوعہ ۱۳۲۲ھ ص ۶۹۔

کے ساتھ) کے معنی "کمینگی" کے ہیں، اسی سے لئیم کمینہ کے معنی میں آتا ہے، فنِ صَرف کی زبان میں ڈاکٹر صاحب نے مہموز العین لفظ کو معتل العین سمجھ کر ترجمہ کیا۔

دوسری غلطی یہ ہے کہ اس شعر کا دوسرا مصرعہ خبریہ کی بجائے انشائیہ ہے جسے نہ معلوم کیوں ڈاکٹر صاحب نے خبریہ قرار دے دیا ہے۔ شاعر بددعا دیتے ہوئے کہتا ہے:

"اگر اللہ کمینہ اور ذلیل لوگوں کو دشمن رکھتا ہے تو ابن مقبل کے خاندان بنو العجلان کو بھی دشمن رکھے۔"

ایک دوسری روایت میں اس شعر کے اندر "عادی" کے بجائے "جازی" کا لفظ آیا ہے[1] اس صورت میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر خدا ایسے لوگوں کو سزا دیتا ہے تو مذکورہ قبیلے کو بھی سزا دے۔ چنانچہ یہ شعر سن کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اگر شاعر مظلوم ہوگا تو اس کی دعا قبول ہوگی ورنہ نہیں۔"

حضرت عمرؓ کی اس تصریح کے باوجود ڈاکٹر خالدی صاحب کی یہ غلطی بڑی تعجب خیز ہے۔

(ب) نجاشی کا دوسرا شعر یہ ہے:

قبیلۃ لا یغدرون بذمۃ

ولا یظلمون الناس حبۃ خردل

اور ڈاکٹر صاحب نے اس کا ترجمہ ان لفظوں میں کیا ہے:

"یہ تو ایک چھوٹا سا ناقابلِ التفات قبیلہ ہے۔ جو کام اس کے سپرد کیا جاتا ہے وہ پورا کرتا ہے، ذرا سی کوتاہی بھی نہیں کرتا ہے، یہ کسی پر تل برابر بھی زیادتی نہیں کرتے۔"

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ شعر سن کر فرمایا: "لیت آل الخطاب کذلک" اس کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک یہ ہے:۔

---

[1] شرح البیان للسندوبی، ج ۱ ص ۲۶۱۔

"خدا کرے میرے والد کے سارے اہل و عیال ایسے ہی ہوں کہ ظلم نہ کریں اور نہ ذمہ داری سے کترائیں"

اس ترجمہ میں ڈاکٹر صاحب کو عربی زبان کے لفظ "ذمۃ" کے صحیح معنی سے ذہول ہو گیا اور انھوں نے اردو زبان کے عام استعمال سے دھوکا کھا کر اس کا ترجمہ "ذمہ داری" کر دیا، حالانکہ اس لفظ کے معنی جہاں ضمانت کے آتے ہیں وہیں عہد و پیمان کے بھی آتے ہیں۔ حماسہ میں ابو دہبل الجمحی کا یہ شعر ڈاکٹر صاحب کی نگاہ سے گزرا ہوگا۔[1]

هبوني امرأ منكم أضل بعيره له ذمة إن الذمام كبير

(تم مجھے اپنے میں ایسا آدمی فرض کر لو جس کا اونٹ گم ہو گیا ہو اور اس کا تم سے رفاقت کا عہد ہو، بلاشبہ عہد بڑی اہم چیز ہے۔)

نجاشی کے شعر میں "لا یغدرون" کا لفظ خود بول رہا ہے کہ یہاں "ذمۃ" عہد و پیماں کے معنی میں ہے، اس تشریح کی روشنی میں نجاشی کے شعر کا صحیح ترجمہ یہ ہوگا۔

"یہ ایک معمولی قبیلہ ہے جو نہ کسی سے بدعہدی کرتا ہے اور نہ کسی پر رائی برابر ظلم کرتا ہے۔"

(ج) نجاشی کا تیسرا شعر ہے:۔

ولا یردون الماء إلا عشیۃ إذا صدر الوراد عن كل منهل

اور اس کا ترجمہ ڈاکٹر خالدی صاحب نے یہ کیا ہے:۔

"بنو العجلان کے لوگ پانی لینے چوری چھپے رات کے وقت آتے ہیں جبکہ پانی لینے والے پانی لے کر اپنے گھر لوٹ جاتے ہیں۔"

اس ترجمے میں "چوری چھپے" کا اضافہ ڈاکٹر صاحب کا اپنا اضافہ ہے شعر کے لفظوں میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے اصل میں شاعر ان تمام باتوں کو بنو العجلان کی جانب

---

[1] حماسۃ ابی تمام مطبوعہ ۱۹۲۷ء باب النسیب ج ۲ ص ۱۱۳۔

منسوب کرتا جاتا ہے جو عربوں کے یہاں کمزوری کی علامت تصور کی جاتی تھیں از آنجملہ ان کا یہ بھی دستور تھا کہ جو لوگ طاقتور ہوتے وہ پہلے ہی چشمے پر پہنچ جاتے اور اپنے مویشیوں کو پانی پلا لیتے اس کے برعکس جو کمزور ہوتے وہ آخر میں پہنچتے جب سارے لوگ واپس ہو جاتے۔ اسی بات کو اس شعر میں ادا کیا گیا ہے اور اس کا صحیح ترجمہ اردو میں یہ ہوگا۔

"بنو العجلان کے لوگ رات ہی کے وقت چشمہ پر جاتے ہیں جب اور لوگ ہر چشمہ سے واپس ہو جاتے ہیں"

(د) نجاشی کا آخری شعر جو عجلانی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش کیا اور آپ اس کی کوئی توجیہ نہ کر سکے یہ تھا:

أولئك إخوان اللعين وأسرة الهجين ورهط الواهن المتذلل

ڈاکٹر صاحب نے اس کا ترجمہ اس طرح کیا ہے:

"یہ تو ان لوگوں کے بھائی بند ہیں جن پر پھٹکار پڑتی ہے۔ یہ کمینوں کا نمونہ ہیں یہ دراصل ایک بھیڑ ہے حقیروں اور راندوں کی"

ڈاکٹر صاحب نے اس شعر کے ترجمے میں "اسرۃ" کی جگہ "اسوۃ" کا ترجمہ کیا ہے ممکن ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے جہاں سے یہ شعر لیا ہو وہاں "اسوۃ" ہی لکھا ہو۔ لیکن لفظوں کے سیاق و سباق کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس جگہ پر "اسرۃ" کا لفظ ہو "اخوان" اور "رہط" کے بیچ میں "اسرۃ" کا لفظ ہی موزوں اور برمحل ہو سکتا ہے جیسا کہ عام روایتوں میں پایا جاتا ہے[1] لیکن ان کے درمیان میں "اسوۃ" اگر کسی روایت میں آیا ہے تو وہ بلاشبہ تصحیف ہے، یہ بات خود فاضل مقالہ نگار کے سوچنے اور سمجھنے کی تھی۔ اس تفصیل کی روشنی میں اس شعر کا صحیح ترجمہ یہ ہوگا،

"بنو العجلان ایک ملعون کا قبیلہ، ایک دوغلے کا خاندان اور ایک بزدل و

---

[1] زہر الآداب الحصری ج ۱۔ ص ۴۴۔

ذلیل کا کنبہ ہے۔"

"لعین"، "ہجین" اور "واہن منذلل" سے مراد ابن مقبل ہے جس کا ذکر پہلے شعر میں آیا ہے۔

---

(۸) ڈاکٹر خالدی صاحب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک اثر کا ترجمہ کرتے ہیں:-

"عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اللہ کی قسم میں ہرگز کسی مجرم سے اللہ کا حق لینا (سزا دینا) ترک نہیں کروں گا خواہ اس کی عدالت ظاہر ہی کیوں نہ ہو جائے اور نہ اس لیے کہ مجھ پر اس سے کینہ رکھنے (یا بوقت فیصلہ میرے حالتِ غضب میں ہونے) یا شر کی طرف داری کرنے کا الزام عائد ہوگا۔ اللہ کی قسم تم نے اس شخص کو جس نے تمہاری وجہ سے اللہ کی نافرمانی کی ایسی سزا دی جیسی کہ تم اس کی وجہ سے اللہ کی اطاعت کرنے میں دیتے۔"

"ملحوظہ: اللہ کی قسم ..... نافرمانی کی اس کا تم نے اس کو جو بدلہ دیا وہ ویسا ہوتا جیسا کہ تم اس کی وجہ سے اللہ کی اطاعت کرتے تو تم کو ملتا۔" اس ملحوظہ کے بعد ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:-

"یہ اثر عمر رضی اللہ عنہ کے کسی مراسلے کا جزء ہے۔ پورا متن سامنے نہ ہونے کی وجہ سے مطلب حسبِ دلخواہ واضح نہیں ہو سکا۔"

(اثر ۱۹ شمارہ مئی ۷۶ء)

ڈاکٹر صاحب نے اس اثر کا پورا متن سامنے نہ ہونے کی وجہ سے اس کے مطلب کی حسبِ دلخواہ وضاحت نہ کر سکنے کی معذرت کی ہے، لیکن ہمارے خیال میں اس اثر کے متعلق اس قسم کی معذرت کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں۔ یہ اثر اپنے حکیمانہ اسلوب اور معجزانہ طرزِ بیان کی بنا پر اپنے اظہارِ مدعا کے لیے بالکل کافی ہے اس میں نہ تو

کسی قسم کی کوئی کمی ہے کہ اسے بڑھایا جائے اور نہ بیشی ہے کہ اسے گھٹایا جائے بلکہ وہ بلیغ عربی کے مخصوص اسلوب کے مطابق زبان و بیان کا ایک نہایت ہی بلیغ شاہکار ہے۔

ہم چاہتے ہیں کہ اس مقام پر اس اثر کا متن پہلے درج کر دیں، اور پھر غور کریں کہ ہمارے فاضل مقالہ نگار کو اس کے سمجھنے میں کہاں کہاں ٹھوکریں کھانی پڑی ہیں متن یہ ہے :-

"إني واللہ لا أدع حقا للہ لشكاية تظهر ولا لغضب يحتمل ولا لمحاباة بشر - وإنك واللہ ما عاقبت من عصى اللہ فيك بمثل أن تطيع اللہ فيه" (البیان ج ۱ ص ۲۷۸ و ۲۷۹)

اور اس کا سیدھا سادا ترجمہ یہ ہے :-

"خدا کی قسم میں کسی الزام کے خوف سے، کسی خفگی کے اندیشہ سے اور کسی شخص کی جانبداری میں اللہ کا حق لینے سے باز نہ رہوں گا، اور خدا کی قسم جو شخص تمہارے بارے میں اللہ کی نافرمانی کرے تو اس کی کوئی سزا اس سے بہتر نہیں ہو سکتی کہ تم اس کے بارے میں اللہ کی فرماں برداری کرو۔"

اس اثر کے دو جزو ہیں، پہلے جزو میں آپ نے سمجھایا ہے کہ حق کی حمایت میں کسی الزام کا خوف، کسی خفگی کا اندیشہ اور کسی شخص کا پاس و لحاظ ہرگز آڑے نہیں آنا چاہیے۔ اور دوسرے جزو میں یہ تعلیم دی ہے کہ جب کوئی شخص تمہارے ساتھ اللہ کی نافرمانی کرے، یعنی تمہارے ساتھ برائی کرے تو اس کی بہترین سزا یہ ہے کہ تم اس کے ساتھ اللہ کی فرماں برداری کرو یعنی اس کے ساتھ بھلائی کرو۔

اس کے مقابلے میں ڈاکٹر صاحب نے اس اثر کا جو ترجمہ کیا ہے اسے مع ان کے ملحوظہ کے پڑھیے تو آپ کو صاف نظر آئے گا کہ اس مختصر سی عبارت کے سمجھنے میں ڈاکٹر صاحب سے

سے کئی غلطیاں ہوگئی ہیں، پہلی غلطی یہ ہوئی کہ انھوں نے "تشکاینہ" کو "علالت" کے معنی میں لیکر "تشکاینۃ تنہر" کا ترجمہ کیا جو عربیت کے بالکل خلاف ہے، دوسری غلطی یہ ہوئی کہ کینہ رکھنے اور حالتِ غضب میں ہونے کی نسبت انھوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی جانب کر دی جو کسی طرح "ولا الغضب یحتمل" سے نہیں سمجھی جا سکتی، تیسری غلطی جو نہایت ہی افسوسناک اور حیرت انگیز ہے وہ یہ ہے کہ انھوں نے "ولا المحاباۃ بَشَر" کو "بشّر" (را مشدد) پڑھا اور کسی شخص کی جانبداری کی بجائے اس کا ترجمہ شر کی طرفداری کا کر دیا - اور اس طرح عربی زبان کی ایک حسین و جمیل عبارت کا مثلہ کر کے اسے کسی ناتمام مراسلہ کا ایک مہمل جزء قرار دیدیا۔

اگر ڈاکٹر صاحب خود البیان والتبیین میں اس اثر کے سیاق پر غور فرما لیے ہوتے تو کم از کم اس اثر کے دوسرے جزء کا مفہوم تو بالکل واضح ہو جاتا۔ جاحظ نے اس مقام پر ابوالحسن مدائنی سے یہ روایت نقل کی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

"مرّ عمر بن ذرّ لعبد اللہ بن عیاش المنتوف وقد کان سفہ علیہ، فأعرض عنہ، فتعلق بثوبہ ثم قال لہ یا ھناہ إنا لم نجد لک إن عصیت اللہ فینا خیرا من أن نطیع اللہ فیک" (البیان ج ۱ ص ۲۷۸)	حضرت عمر بن ذر کا گزر عبد اللہ بن عیاش المنتوف کے پاس سے ہوا جس نے آپ کے ساتھ کبھی گستاخی کی تھی اور آپ نے اس کو نظر انداز کر دیا تھا تو آپ نے اس کا دامن تھام کر کہا: اے فلاں اگر ہمارے سلسلے میں تم نے اللہ کی نافرمانی کی (یعنی ہمارے ساتھ برائی کی) تو ہم نے اس سے بہتر کوئی اور شکل نہیں پائی کہ ہم تمہارے سلسلے میں اللہ کی اطاعت کریں (یعنی تمہیں معاف کردیں)

یہ واقعہ ادب کی اکثر کتابوں میں مذکور ہے[۱] ابن قتیبہ نے عیون الاخبار میں یہی واقعہ قدرے تفصیل سے لکھا ہے:

---

[۱] عیون الاخبار ج ۱ ص ۲۸۵، العقد الفرید ج ۲ ص ۲۷۶، زہر الآداب للحصری ج ۴ ص ۱۱۰۲۔

"بلغني أن رجلا شتم عمر بن ذر فقال له: يا هذا لا تغرق في شتمنا ودع للصلح موضعا، فإني أمت مشتمة الرجال صغيرا ولن أحييها كبيرا، وإني لا أكافئ من عصى الله في بأكثر من أن أطيع الله فيه۔"

مجھے معلوم ہوا ہے کہ ایک شخص نے حضرت عمر ابن ذر کو گالی دی تو انھوں نے فرمایا: اے فلاں اس قدر ہمیں گالی نہ دے، صلح صفائی کی گنجائش باقی رکھ۔ میں نے بچپن میں گالی، گلوچ سے پرہیز کیا تو اب اس عمر میں یہ کام نہیں کر سکتا۔ جو شخص میرے بارے میں اللہ کی نافرمانی کرتا ہے تو میں اس کی سزا اس سے زیادہ نہیں دیتا کہ اس کے بارے میں اللہ کی اطاعت کرتا ہوں۔

جاحظ نے حضرت عمر بن ذر کا یہ واقعہ درج کر کے صاف صاف یہ بھی لکھ دیا ہے کہ حضرت عمر بن ذر نے اپنا یہ آخری جملہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ، کے مذکورہ بالا اثر سے لیا ہے۔ کیا اتنی واضح تفصیل بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس اثر کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے کافی نہ تھی؟

---

(۹) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے:۔

"استغزروا الدموع بالتذکر"

ڈاکٹر صاحب اس کا ترجمہ کرتے ہیں:۔

"آنسو بہاؤ مگر اس کے ساتھ ساتھ اپنے کرتوتوں پر پچھتاوا بھی چاہیئے۔ اس کے ایک اور معنی بھی بآسانی یوں ہو سکتے ہیں: مردوں پر آنسو بہاؤ مگر اس کے ساتھ عبرت پذیری بھی ہونی چاہیے محض رونا دھونا مفید نہیں۔"

(اثر ۴۷ شمارہ مئی ۶۵ء)

افسوس ہے کہ اصل عبارت کے مطابق دونوں میں سے ایک معنی بھی درست نہیں۔

یہاں "تذکر" یاد کرنے کے معنی میں ہے۔ اور اس اثر کا صحیح ترجمہ یہ ہے:۔

"یاد کر کے زیادہ سے زیادہ آنسو بہاؤ"

"تذکر" کا لفظ یہاں عام ہے، اس سے ہر اس چیز کو یاد کرنا مراد ہوگا جس سے آدمی کے دل میں رقت پیدا ہو، مثلاً آدمی کے گناہ، قیامت کے احوال، گزشتہ قوموں پر عذاب الٰہی وغیرہ، جاحظ نے اسی اثر کے ساتھ لیلی الاخیلیۃ کا یہ شعر بھی درج کیا ہے جس سے اس اثر کے مفہوم پر روشنی پڑتی ہے۔ یہ شعر توبۃ بن الحمیر کے مرثیے میں کہا گیا ہے:۔

سمعن بهيجا أوجفت فذكرنه ولا يبعث الأحزان مثل التذكر

(توبہ کے خاندان کی عورتوں نے سُنا کہ گھمسان کی جنگ ہو رہی ہے تو انھیں توبہ یاد آگیا، اور یاد سے زیادہ غموں کو تازہ کرنے والی چیز کیا ہو سکتی ہے)

نابغہ جعدی کا شعر ہے:[1]

تذكرت والذكرى تهيج لذي الهوى ومن حاجة المحزون أن يتذكرا

یعنی دل میں ایک درد اُٹھا آنکھوں میں آنسو بھر آئے بیٹھے بیٹھے ہمیں کیا جانیے کیا یاد آیا

ذوالرمۃ کہتا ہے:[2]

وما شنتنا خرقاء واهيتا الكلى سقى بهما ساق فلم تتبلّلا

بأضيع من عينيك للدمع كلما توهمت ربعا أو تذكرت منزلا

(کسی بے سلیقہ عورت کے ایسے دو مشکیزوں سے بھی جن کے گول چمڑے کے چاند ڈھیلے ہو گئے ہوں اور کسی نے ان سے پانی پلایا ہو مگر وہ تر نہ ہو سکے ہوں اتنا پانی ضایع نہیں ہوتا جتنا تمہاری آنکھوں سے آنسو بہتے ہیں، جب محبوبہ کی کوئی فرودگاہ تم پہچان جاتے ہو یا اس کی کوئی جائے قیام تم کو یاد آجاتی ہے)

---

[1] اخبار النوابغ ملحقات دیوان امرئ القیس شرح السندوبی مطبوعہ ۱۹۵۳ء ص ۳،۵۔ [2] دیوان الحماسۃ لابی تمام ج ۲ ص ۴۰

(۱۰) مشہور ہجو گو شاعر حطیئہ کا شعر ہے:

متی تأتہ تعشو إلی ضوء نارہ		تجد خیر نار عندھا خیر موقد

ڈاکٹر صاحب نے اس شعر کا یہ ترجمہ کیا ہے:۔

"وہ ایسی سخی داتا ہے کہ جب تم کڑکڑاتے جاڑے کی رات میں اس کی جلائی ہوئی آگ کی روشنی دیکھ کر اس کی بخشش چاہنے آؤ تو تم کو اچھی بخشش ملے گی۔ بہترین انسان وہ ہے جو بیکسوں ناداروں کو غذا و گرمی پہنچانے کے لیے رات میں آگ روشن رکھتا ہے۔"

(اثر ۳۰ شمارہ مئی ۱۹۷۵ء)

شعر کے دوسرے مصرعے کا ترجمہ غلط ہے، پورے شعر کا صحیح ترجمہ یہ ہے:۔

"جب ضیافت کی امید میں اس کی آگ کی روشنی دیکھ کر تم اس کے پاس آؤ گے تو بہترین آگ اور اس کے پاس بہترین آگ روشن کرنے والا پاؤ گے۔"

---

(۱۱) ایک بار گھوڑ دوڑ میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا گھوڑا آگے رہا تو آپ دوزانو بیٹھ گئے اور فرمایا: "یہ سمندر ہے سمندر"۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آپ کی غیر معمولی مسرت دیکھ کر فرمایا: "حطیئہ نے غلط کہا جو یہ کہا:

وإن جیاد الخیل لا تستفزنا		ولا جاعلات العاج فوق المعاصم

ڈاکٹر خالدی صاحب نے اس شعر کا یہ ترجمہ کیا ہے:۔

"ہمیں عمدہ گھوڑوں کی طلب بے آرام کرتی ہے اور نہ وہ پہنچوں کے اوپر ہاتھی دانت کے کنگن پہنتی ہیں (یعنی ہم مال یا عورت کی خواہش میں آرام طلب نہیں ہوئے)" (اثر ۳۱ شمارہ مئی ۱۹۷۵ء)

"لا تستفزنا" کے معنی بے آرام کے غلط ہیں اور ترجمہ اور "یعنی" میں تضاد

بھی ہے، صحیح ترجمہ یہ ہوگا: "عمدہ گھوڑے اور ہاتھی دانت کے کنگن پہننے والی خوبصورت عورتیں ہمیں بے خود نہیں کرتیں"۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے نزدیک حطیئہ کا یہ دعویٰ صحیح نہیں، اس لیے کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کو جب گھوڑے کی سبقت پر اس قدر مسرت ہوئی کہ آپ نے فرمایا "سمندر ہے سمندر" تو کسی عام آدمی کا کیا ذکر۔

---

(۱۲) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے جانشین کو جو وصیت کی تھی اس کے ترجمہ میں کئی مقامات پر ڈاکٹر صاحب سے تسامح ہوا ہے:

(ا) "أوصيك بأهل الذمة خيرا أن تقاتل من ورائهم"

ڈاکٹر صاحب نے اس فقرے کا ترجمہ یہ کیا ہے:

"میں تمھیں ان لوگوں کی بخوبی نگہداشت کرنے کی وصیت کرتا ہوں جو تمھاری امان میں آگئے۔ دشمن کا مقابلہ ان کو اپنے پیچھے کر کے کرو"۔

(اثر ۳۳ شمارہ جون ۶۵ء)

"اپنے پیچھے کر کے مقابلہ کرنا" کہاں کی زبان ہے؟ عربی زبان میں تو یہ محاورہ کسی کی حفاظت و مدافعت کے لیے استعمال ہوتا ہے اس جملہ کا صحیح ترجمہ یہ ہوگا:

"میں تمھیں ذمیوں کے ساتھ حسنِ سلوک کی وصیت کرتا ہوں کہ تم ان کی حفاظت و مدافعت کرو"۔

(ب) "لا تؤثر غنيهم على فقيرهم فإن ذلك بإذن الله سلامة لقلبك وحط لوزرك وخير في عاقبة أمرك حتى تفضي من ذلك إلى من يعرف سريرتك ويحول بينك وبيني قلبك"

ڈاکٹر صاحب اس عبارت کا ترجمہ کرتے ہیں :

"ان کے بے مایوں پر ان کے تونگروں کو ترجیح نہ دو۔ یہ عمل اللہ چاہے تو ان کے دلوں کو مضبوط رکھنے اور ان کا بوجھ کم کرنے اور تمہارے انجام کار کے لیے خیر ہو گا تا آنکہ یہ خبر اس تک پہنچ جائے گی جو تمہارے بھیدوں کو جاننے والا اور تمہارے دل کے درمیان حائل رہتا ہے۔"

اصل عبارت میں ضمیر حاضر کی ہے جس سے مراد خود وہ شخص ہے جسے وصیت کی جا رہی ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اس کا رخ عوام کی جانب پھیر دیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح "تفضی" کی ضمیر کا مرجع بھی یہی شخص ہے لیکن نہ جانے کہاں سے اور کس طرح ڈاکٹر صاحب نے "تفضی" کی ضمیر کا مرجع "خبر" کو قرار دے دیا ہے۔ البیان والتبیین کے دونوں نسخوں کے علاوہ میرے سامنے اور جتنے مراجع ہیں سب میں یہ عبارت اسی طرح ہے[1] میرے خیال میں یہ ساری خرابی صرف تالیف کلام کو نہ سمجھنے کی وجہ سے پیدا ہو گئی ورنہ اس کا سیدھا اور صاف ترجمہ یہ ہے :-

"...... اللہ کے حکم سے یہ تمہارے دل کی سلامتی، بار سے سبکدوشی اور آخرت میں تمہاری فلاح و کامیابی کا باعث ہو گا۔ یہاں تک کہ تم اس ذات کے پاس پہنچ جاؤ جو تمہارے رازوں سے واقف ہے اور تمہارے اور تمہارے دل کے درمیان حائل رہتی ہے۔"

(ج) "اجعل الناس عندك سواء، لا تبالی علی من وجب الحق"

ڈاکٹر صاحب نے اس کا ترجمہ یہ کیا ہے :-

"سب لوگوں سے یکساں برتاؤ کرو (اس کا خیال مت کرو کہ کس پر کتنی ذمہ داری عائد ہوتی ہے (کس کا دائرۂ اختیار و اقتدار کتنا وسیع ہے)"

---

[1] جمہرۃ خطب العرب ج ۱ ص ۹۵۔ شرح ابن ابی الحدید ج ۱۲ ص ۷۲۱۔ ازالۃ الخفا رج ۲ ص ۱۹۱۔

جملہ کے دوسرے جزء کا ترجمہ بالکل غلط ہے اور سیاق سے اس کا کوئی ربط نہیں ہے۔
یہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ اپنے بعد آنے والے خلیفہ کو مساوات، یکساں برتاؤ اور اللہ کا حق لینے میں کسی طرح کی نرمی اور رعایت نہ کرنے کی وصیت فرما رہے ہیں اس جملہ کا صحیح ترجمہ یہ ہے:

"سب لوگوں سے یکساں برتاؤ کرو، اس کی پروا نہ کرو کہ حق کس پر واجب ہوا"
یعنی کوئی شخص کتنا ہی معزز ہو اور تم سے اس کا کتنا ہی گہرا ربط ہو اللہ کا حق لینے میں اس کی ہرگز پروا نہ کی جائے اور سب کے ساتھ یکساں معاملہ کیا جائے۔ مقام جابیہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو خطبہ دیا تھا اس کا ایک جملہ یہ ہے:-

إنما علينا أن نقيم فيكم أمر الله عزوجل في قريب الناس وبعيدهم ولا نبالي على من مال الحق[1]"	ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم ہر شخص کے بارے میں اللہ کا حکم نافذ کر دیں خواہ قریب کا ہو یا دور کا۔ اور اس کی پروا نہ کریں کہ حق کس پر آن پڑا۔

ایک بار حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ذکر کیا تو فرمایا:-

"ما رأيت أحدا أتقى منه ولا أعمل بالحق منه لا يبالي على من وقع الحق من ولد أو والد"	میں نے حضرت عمرؓ سے زیادہ متقی اور حق پر عمل کرنے والا کوئی شخص نہیں دیکھا۔ وہ اس کی پروا نہیں کرتے تھے کہ حق کس پر آ پڑا، وہ باپ ہے یا بیٹا۔

اس کے بعد بطور دلیل کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک صاحبزادے عبدالرحمن کا واقعہ سنایا جس پر انھوں نے اپنے گھر کے صحن میں شراب نوشی کے جرم میں حد جاری کی تھی اور ایک کمرے میں ان کے سر کے بال مونڈ دیے تھے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جب یہ واقعہ معلوم ہوا تو سخت برہم ہوئے اور لکھا: "ابن العاص! مجھے تمھاری جسارت اور وعدہ خلافی پر سخت حیرت ہے۔ میں نے تمھارے بارے میں اصحاب بدر اور ان لوگوں کی رائے جو تم سے

---

[1] کتاب الخراج ص ۸۰، تاریخ عمر لابن الجوزی ص ۱۸۲، کنز العمال ج ص ۲۱۰۔

بہتر تھے قبول نہیں کی اور تمہارا انتخاب کیا حالانکہ تمہاری کوئی حیثیت نہ تھی، تم نے گھر کے اندر عبد الرحمٰن بن عمر پر حد جاری کی اور اس کا سر مونڈا، حالانکہ تمہیں معلوم ہے کہ اللہ کے حق میں کسی کے ساتھ نرمی جائز نہیں، پھر خود صاحبزادے کو بلا کر ان پر حد جاری کی، ہر چند وہ اپنی بیماری کا حوالہ دے کر چیختے رہے مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مکمل حد جاری کر کے ہی دم لیا اور ان کو قید کر دیا یہاں تک کہ ایک مہینہ کے بعد حضرت عبد الرحمٰن کا انتقال ہو گیا۔[1]

(د) "وإن لم تقبل ذلك ولم يهمك، ولم تنزل معاظم الأمور عند الذي يرضي الله به عنك يكن ذلك بك انتقاصا، ورأيك فيه من خولا، لأن الأهواء مشتركة، ورأس كل خطيئة ابليس، وهو الداعي إلى كل هلكة، وقد ضل القرون السالفة قبلك فأوردهم النار۔"

ڈاکٹر صاحب نے اس کا ترجمہ اس طرح پر کیا ہے:۔

"اگر تم نے اس (ہدایت) کو قبول نہیں کیا اور اس پر پوری توجہ نہیں کی اور اہمیت کے حامل بڑے کام اس شخص کے لیے نہیں چھوڑے جس کی وجہ سے اللہ تم سے راضی ہو تو اس ترک، وجہ تمہارا استحقاق بہت کم ہو جائے گا، اس کے بارے میں تمہاری رائے خراب ہو جائے گی، کیوں کہ خواہشیں مختلف ہوتی ہیں (ایک شخص کو جو اختیار و اقتدار تفویض کیا گیا ہے اس کے اختیار و اقتدار میں دخل اندازی نہ ہونی چاہیے) یہ ابلیس ہی ہے جو تمام خطاؤں کی ابتدا کراتا اور تباہیوں کی طرف لے جاتا ہے، تم سے پہلے گزری ہوئی بہت سی پیڑھیوں کو گمراہ کر کے انہیں آگ میں ڈھکیل چکا ہے۔"

ڈاکٹر صاحب نے اس ترجمہ میں "الذی" سے مراد شخص لیا ہے، عدم ترک کی جگہ

---

[1] شرح ابن ابی الحدید ۱۲ ص ۶۳۷۔

ترک لکھا ہے اور مشترک کا ترجمہ مختلف کیا ہے اور ان کی اس بے احتیاطی نے بات کچھ سے کچھ کر دی ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس قول کا ترجمہ راقم الحروف کے نزدیک یوں صحیح ہوگا:-

"اگر تم نے اہم امور کو اس طرح انجام نہ دیا جس سے اللہ تم سے خوش ہو تو یہ تمہارے لیے معیوب بات ہوگی اور تمہاری رائے اس بات میں خراب ہوگی۔ خواہشیں سب میں مشترک ہیں اور ہر گناہ کی جڑ شیطان ہے جو تباہی کی طرف لوگوں کو بلاتا ہے اور جس نے تم سے پہلے گزشتہ قوموں کو گمراہ کر کے جہنم میں پہنچا دیا۔"

یعنی ہر آدمی میں خواہشِ نفس کسی نہ کسی درجہ میں پائی جاتی ہے اور گناہوں پر آمادہ کرنے والا اصلاً شیطان ہے جس کا کام ہی گمراہ کرنا اور تباہی کی طرف لے جانا ہے اس لیے اس دشمنِ خدا کے فریب میں نہیں آنا چاہیے اور اہم امور کے انجام دینے میں اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کو ہمیشہ نظر رکھنا چاہیے، چنانچہ اس کے بعد ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے:-

"ولبئس الثمن أن یکون حظ امرئ موالاۃ لعدو اللہ والداعی إلی معاصیہ، ثم ارکب الحق وخض إلیہ الغمرات۔"

ڈاکٹر صاحب اس جملہ کا ترجمہ کرتے ہیں:-

"اللہ کے دشمن سے موافقت کرنے اور اس کی نافرمانی کا میلان رکھنے پر جس کسی کو جو کچھ ملا وہ اس موافقت و میلان کا نہایت برا بدل ہوگا، اب تم حق کو ساتھ لے کر جس بھنور میں چاہے کود پڑو۔"

یہاں بھی ڈاکٹر صاحب تالیفِ کلام کو سمجھنے میں ناکام رہے، چنانچہ پورے جملے کا ترجمہ غلط ہوگیا، عبارت کا صحیح ترجمہ یوں ہوگا:-

"بڑا برا عوض ہوگا کہ کسی شخص کے حصّے میں اللہ کے دشمن اور اس کی نافرمانی کی طرف بلانے والے کی دوستی آئے۔ حق کو اختیار کرو اور اسکی راہ میں ساری مشکلات و موانع کا مقابلہ کرو۔"

"خاص إليه الغمرات" کے لفظی معنی ہوں گے، وہ پانی میں گھسکر اس کے پاس پہنچا، مشکلات کے لیے غمرات کا استعارہ معروف ہے۔ "ثم" کا تعلق دراصل "ولو تنزل معاظم الامور" سے ہے، یعنی اہم معاملات میں اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کا خیال رکھو اور حق کے مطابق فیصلہ کرو خواہ اس کے سلسلہ میں کیسے ہی حالات سے دوچار ہو اور کتنی ہی مشکلات سے گزرنا پڑے۔

(۷) مالِ غنیمت کی تقسیم کے متعلق حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وصیت فرمائی جس کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب کے لفظوں میں مع متن حسب ذیل ہے:

لا تستأثر علیھم بالفیئ	مال کی تقسیم میں ان پر کسی کو ترجیح نہ دو
فتغضبھم۔	کہ تم سے بغض رکھنے لگیں۔

لیکن عربی زبان میں "استئثار" کا لفظ اپنے لیے کسی چیز کو مخصوص کرنے اور خود کو ترجیح دینے کے لیے آتا ہے نہ کہ کسی کو کسی پر ترجیح دینے کے لیے اس لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مندرجہ بالا فقرہ کا صحیح ترجمہ یہ ہوگا:

"مالِ غنیمت کی تقسیم میں خود کو مسلمانوں پر ترجیح دے کر انھیں ناخوش نہ کرنا۔"

(باقی)

علم منطق ——— ایک جائزہ

(۳)

جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم اے ایل، ایل، بی
سابق رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی اتر پردیش
علی گڑھ

منطق کا تدوینی پس منظر

منطق بقول مختار حکمت (فلسفہ) ہی کا ایک حصہ ہے، لہٰذا اس کا تاریخی جائزہ مرتب کرنے سے پہلے خود فلسفہ کے آغاز و ارتقا پر ایک طائرانہ نگاہ ڈال لینا ضروری ہے۔ لیکن اس سے بھی پیشتر اس قسم کی تحقیقی کاوشوں کے بنیادی اصولوں کی طرف توجہ دلانا مستحسن ہے۔

تحقیقی کاوش کے بنیادی اصول

۱۔ تحقیقی کاوش کا اولین بنیادی اُصول یہ ہے کہ

ہر کسے را بہر کارے ساختند

اگر محدث حدیث اور علوم حدیث کی خدمت کے لئے ہے تو منطقی منطق اور دیگر علوم حکمیہ سے متعلق افہام و تفہیم کے لئے اور ادیب تحقیق لغات اور دوسرے ادبی نکات کی تحقیق کے لئے۔

اسی طرح عربی مدارس کے فضلاء، ممالک اسلامیہ میں پروان چڑھنے والے علوم سے متعلق تحقیقات کے لئے ہیں اور یورپی محققین و فضلاء اپنے براعظم کے اندر ماضی قریب

اور ماضی بعید میں پیدا ہونے والے اور ترقی پانے والے علوم کے لئے۔ ہاں اگر کوئی جامع کمالات علمیہ ہی بننا چاہے تو اسے دوسرے ممالک کے علوم میں بھی تبحر و تمہر کا حق ہے جیسا کہ یورپی ماہرین اکتشافات نے کیا۔ لیکن شرط یہ ہے کہ

تکیہ بر جائے بزرگاں نتواں زد بگزاف
مگر آنگاہ کہ اسباب بزرگی ہمہ آمادہ کنی

اس لئے یہ کوئی علمی تحقیق نہ ہوگی کہ ایران و توران کے شوق میں عراق و عرب بھی نظر سے اوجھل ہو جائیں۔ قدیم یونان، قدیم ہندوستان اور قدیم ایران کی فلسفیانہ سرگرمیوں کے قلمبند کرنے کا تو شوق ہو، مگر خود جو درسی کتابیں پڑھی اور پڑھائی جاتی ہیں، انھیں نقش و نگار طاق نسیاں بنا دیں۔ اس کے بعد ہی کہا جائے گا کہ

تو کارِ زمیں را نکو ساختی کہ با آسماں نیز پرداختی

۲۔ اس سلسلہ کا دوسرا اصول ہے کہ

صاحب البیت ادری بما فی البیت

لہٰذا اگر کسی عربی مدرسے کا فاضل علوم اسلامیہ کے باب میں مستشرقین یورپ کے مقابلے میں اپنے اکابر کی رائے کو ترجیح دے، تو اصولاً اسے ایسا کرنے کا حق ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہمیں یورپ کے فضلائے محققین کے اس حق کو بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ دوسرے ممالک کی قدیم و جدید علمی سرگرمیوں کے بارے میں مورخین اسلام کے اساطیر العجائز قسم کے افسانوں کے مقابلے میں آثار و تحقیقات کو ترجیح دیں جن تک وہ بڑی صبر آزما و تاب فرسا کاوشوں کے بعد پہونچے ہیں، بالخصوص جبکہ انھیں ہمارے قدیم مورخین کے مقابلے میں اس تحقیق کے زیادہ مواقع حاصل تھے۔

اس لئے شہرستانی و ابن القفطی یا نویری کے افادات عہد اسلام کی علمی و فکری سرگرمیوں کے باب میں یقیناً مرجح ہیں، مگر قدیم یونان و ہندوستان کی ثقافتی سرگرمیوں کے بارے میں

ان کی روایات قصص العجائز سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتیں۔

اس تبصرے سے حاشا وکلا ان بزرگوں کی صحت بیانی کا استخفاف مقصود نہیں ہے۔ انھوں نے اپنے یہودی وسریانی مآخذ سے جو کچھ سنا اُسے بعینہٖ نقل کر دیا۔ اصل افسانہ تراشی تو ان یہودی وسریانی مصنفین نے کی جن کی "اسرائیلیات" نہ صرف تحقیق پسند علمائے اسلام ہی میں مشکوک سمجھی جاتی تھیں، بلکہ جدید تحقیق نے بھی انھیں مسترد کر دیا ہے۔

اس بات کی مزید تحقیق تین سوالوں کا محققانہ جواب چاہتی ہے۔

الف۔ کیا فلسفہ بالخصوص یونانی فلسفہ انبیائے بنی اسرائیل کی تعلیمات سے مستفاد ہے؟

ب۔ کیا یونان میں فلسفہ مشرق بالخصوص ایران سے پہونچا، جس کا قدیم ایرانی بڑی شدومد سے دعویٰ کرتے تھے؟

ج۔ ہندوستانی فلسفے کے متعلق مسلمان مورخین کے بیانات کہاں تک قابل اعتماد ہیں؟

مزید تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) پہلے سوال کے سلسلے میں مشہور مورخ فلسفہ ولہلم نیسل لکھتا ہے:

اسکندری اسکول کے یہودیوں نے دوسری صدی قبل مسیح میں یہ دعویٰ شروع کیا کہ یہ حکیمانہ تعلیم ان کے نبیوں اور صحیفوں سے لی گئی ہے عیسائی مصنفین کلیمنٹ اور یوسیبوس سے لیکر ازمنہ وسطیٰ کے اختتام تک یہودیوں کے اس دعوے کی حمایت کرتے رہے۔"[1]

اور پھر ان دعووں پر تبصرہ کرتے ہوئے ولہلم نیسل کہتا ہے:

---

(۱) مختصر تاریخ فلسفہ یونان

"اب عام طور پر یہودیوں کے ان قصوں پر کوئی اعتبار نہیں کرتا"[1]

اور ولہلم نیسل کا یہ تبصرہ قرین قیاس بھی ہے۔ مثلاً ابن القفطی نے فیثاغورث کے بارے میں لکھا ہے:

"اخذ الحکمۃ عن اصحاب سلیمان بن داؤد النبی بمصر حین دخلوا الیھا من بلاد الشام"[2]	اُس نے (فیثاغورث نے) حضرت سلیمان بن داؤد پیغمبر علیہ السلام کے اصحاب سے حکمت کو سیکھا جبکہ وہ شام کے شہروں سے مصر میں داخل ہوئے

لیکن (۱) ایک دیندار مسلمان کے نقطۂ نظر سے سلیمان پیغمبر علیٰ نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والتسلیم کی تعلیم وہی تھی جسے لے کر تمام انبیائے کرام مبعوث ہوتے رہے ہیں یعنی "توحید ربوبیت" چنانچہ قرآن کریم کہتا ہے:

وما ارسلنا من قبلک من رسول الا نوحی الیہ انہ لا الہ الا انا فاعبدون	ہم نے کوئی رسول آپ سے قبل نہیں بھیجا مگر اسکو وحی کے ذریعہ مطلع کر دیا کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں ہے بس میری ہی عبادت کرو۔

اور (۲) تاریخ کے طالب علم کے نقطۂ نظر سے سلیمان علیہ السلام کا صحیفہ "امثال سلیمان" کے نام سے تورات میں موجود ہے۔

اُدھر فیثاغورثی حکمت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ مبدءِ اولین کائنات "عدد" ہے۔

اس کے بعد بآسانی فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ کیا قرآن کریم میں مذکور "توحید ربوبیت" یا "امثال سلیمان" میں مذکور "تمجیدات خداوندی" اور فیثاغورثی حکمت میں جو تناسخ یا

---

(۱) مختصر تاریخ فلسفہ یونان

(۲) ابن القفطی: تاریخ الحکماء ص ۲۵۸

آواگون کی تعلیم پر مشتمل ہے، کوئی مناسبت ہے۔

اگر کوئی مناسبت نہیں ہے ـــــ اور واقعتاً کوئی مناسبت نہیں ہے ـــــ تو پھر یہ کیسا اخذ و استفادہ ہے؟ کیا اپنے اساتذہ (اصحاب سلیمانؑ) کی تعلیم کو پس پشت ڈال کر، ملحدانہ ہرزہ سرائی کرنے کے بعد (جس کی تفصیل کسی بھی فلسفہ کی تاریخ سے مل سکتی ہے) نیز توحید ربوبیت سے بے اعتنائی برتنے کے بعد فیثاغورث کے متعلق یہ گمان کیا جا سکتا ہے کہ اس نے اصحاب سلیمان علیہ السلام سے اخذ و استفادہ کیا ہو گا۔

(ب) اس سے بھی ناکارہ تر مفروضہ یہ ہے کہ یونانی فلسفہ اقوام مشرق سے لیا گیا ہے چنانچہ پہلے تو... تو ولہلم نیسل اس عقیدے کے علمبرداروں کے بارے میں لکھتا ہے:

"ابھی تک اس خیال کے بہت سے حامی ملتے ہیں کہ یونانی فلسفہ مشرق سے آیا"۔

اس کے بعد وہ کہتا ہے: یہ صحیح ہے کہ ریاضیات اور فلکیات کے ابتدائی عناصر یونانیوں نے مشرق سے حاصل کئے، لیکن دلائل سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ انھوں نے فلسفیانہ تعلیمات اور اسالیبِ تحقیق مشرق سے سیکھے۔

اس سلسلے میں وہ مندرجہ ذیل حقائق پر غور کرنے کی دعوت دیتا ہے:

(۱) واقعات زیر بحث کے جس قدر قریب ہوتے جاؤ، اسی قدر مصنفین اس کی نسبت خاموش ہوتے جاتے ہیں، اور جس قدر ان سے دور ہٹتے جاؤ، اسی قدر اس رائے کو تقویت ہوتی جاتی ہے۔ جیسے جیسے یونانی دور کی مشرقی اقوام سے واقف ہوتے جاتے ہیں، ویسے ویسے ان کے فلاسفہ کے مفروضہ استادوں کی تعداد بڑھتی جاتی ہے۔

(۲) اگر یونانی فلسفہ کا مشرقی افکار پر مبنی ہونا اس بنا پر قرار دیں کہ ان کے مابین مماثلت پائی جاتی ہے تو تاریخی حیثیت سے ان کی معین صورتوں کا مطالعہ کرنے کے بعد ـــــ اور بعد کی تاویلات سے قطع نظر کرنے پر ـــــ یہ دھوکا رفع ہو جاتا ہے، اور

یہ مماثلت فقط ایسی باتوں میں باقی رہ جاتی ہے، جن کی نسبت یہ توجیہ ضروری نہیں رہتی کہ یونانی فلاسفہ نے کلاً یا جزءاً اپنا فلسفہ مشرقی مآخذ سے لیا ہو۔

(۳) اسکندر کے زمانہ تک یونانیوں کا جن مشرقی اقوام سے میل جول ہو سکتا تھا، ان کے ہاں صنمات تو تھی، لیکن فلسفہ نہیں تھا۔ ان میں سے کسی قوم نے اشیاء کی فطری توجیہ کی ایسی کوشش نہیں کی تھی، جو یونانی فلاسفہ کے لئے نمونہ کا کام دے سکتی۔

(۴) اگر ان (مشرقی) قوموں میں کسی قسم کا فلسفہ تھا بھی تو زبان کی مشکلات کی وجہ سے اس کا حصول یونانیوں کے لئے مشکل تھا۔

(۵) یونانی فلسفہ پر ان کی مخصوص قومیت کے خط وخال نمایاں ہیں۔

(۶) اس (یونانی فلسفہ) کے قدیم ترین نمایندوں میں بھی وہ کیفیت نہیں پائی جاتی، جو اُن لوگوں میں پائی جاتی ہے، جن کے پاس کوئی علم کہیں باہر سے آتا ہے۔ نہ کوئی ملکی اور غیر ملکی عناصر کا تصادم معلوم ہوتا ہے، نہ بے سمجھے بوجھے اصول استعمال کئے جاتے ہیں اور نہ روایت کو غلامانہ طور پر تسلیم کیا جاتا ہے۔

(۷) اہل ایشیا میں علم بالکل مذہب پیشہ لوگوں کا اجارہ تھا، اس لئے وہ مذہبی روایات و ادارات پر منحصر تھا۔ لیکن یونانی فلسفہ شروع ہی سے آزاد تھا، اور جس قدر قدیم زمانہ کی طرف جائیں، اُن کی قوم پروہتوں کی مخصوص جماعت سے خالی ہوتی جاتی ہے۔

(۸) ارسطو یہ تو تسلیم کرتا ہے کہ مصری ریاضیاتی علوم کے بانی تھے، لیکن وہ مصری یا ایشیائی فلسفہ کا ذکر نہیں کرتا، حالانکہ وہ خاص طور پر متاخرین کے نظریات کو متقدمین فلاسفہ کی تعلیم میں تلاش کرتا ہے۔

اس لئے یہ کوشش کہ یونانیوں کی فلسفیانہ سرگرمیاں، مفکرین مشرق کی خوشہ چینی کا نتیجہ تھیں، بیش از خوش فہمی نہیں ہے۔

رہا ایرانیوں کا یہ دعویٰ کہ سکندر نے ایرانیوں کے علوم کو یونانی میں منتقل کرانے

کے بیان کی اصل کو جلا ڈالا تھا اپنی ثقافتی بے مائیگی پر پردہ ڈالنے کی کوشش ہے جو وہ نوبخت (مصنف کتاب النہمطان) کے زمانہ سے کرتے آئے ہیں۔

(ج) اور جہاں تک ہندوستانی فلسفہ کے متعلق مسلمان مورخین کے بیانات ہیں، وہ

جہاں دیدہ بسیار گوید دروغ

کی بین مثال ہیں۔ اس کی وضاحت اس قصہ سے ہو گی جو مضمون نگار نے نویری کی "نہایۃ الارب" سے نقل کیا ہے[1] کہ جب سکندر نے اپنے دربار کے حکماء فلاسفہ کو راجہ "کنگ کانگ" کے پاس بھیجا تو اس نے بتایا کہ ہم نے اپنے فلسفیانہ علوم کو نہایت مرکز طریقہ پر چار قسموں میں بانٹ دیا ہے: پہلا ریاضیات، دوسرا منطقیات، تیسرا طبیعیات اور چوتھا الٰہیات۔ پھر علم منطق پر تبصرہ کرتے ہوئے اس نے کہا کہ علم منطق کی پانچ قسمیں ہیں:

۱۔ شعر ۲۔ خطابت ۳۔ جدل ۴۔ برہان ۵۔ مغالطہ۔

سوال یہ ہے کہ کیا یہ روایت تنقید رواۃ کی کسوٹی پر پوری اترتی ہے؟ کیا اس کے راوی عبدالملک بن عبدون کی شخصیت اتنی معتبر ہے کہ ان کی روایت کو درایت کا لحاظ کئے بغیر واقعہ نفس الامری سمجھ لیا جائے اور آنکھ بند کر کے تسلیم کر لیا جائے۔

اگر ایسا نہیں ہے اور یقیناً ایسا نہیں ہے تو کیا مضمون نگار کی ذمہ داری نہ تھی کہ اس کی بنیاد پر قیاس آرائی کی عمارت تعمیر کرنے سے پہلے اس کی روایت کو درایت کی کسوٹی پر کس لیتے؟ بالخصوص جبکہ اُن کے پیش نظر رائے بہادر اوجھا کی کتاب "قرون وسطیٰ میں ہندوستانی تہذیب" نیز "قدیم ہندوستان" رہی تھیں۔ ان کتابوں سے قدیم ہندوستان کے تعلیمی نظام کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً خود مضمون نگار کی نقل کے مطابق جامعہ ٹکشلا

۱۔ برہان، فروری ۱۹۷۶ء، صفحہ ۱۰۳، سطر ۱۳-۱۷

ہیں وید ویاکرن، صناعی، فن حرب، ہاتھ کے علم، منتروں کے علم اور علم شفا کے علاوہ "اٹھارہ علوم" اور پڑھائے جاتے تھے[1]۔

یقیناً اور بھی تعلیمی اداروں میں کچھ ایسا ہی نصاب مروج تھا۔ بہرحال قدیم جامعات ہند کے کسی ماہر نے اس قسم کے نظام تعلیم کی نشاندہی نہیں کی جس کی رو سے فلسفیانہ علوم کو ریاضیات، منطقیات، طبعیات اور الہیات کی چار مرکزی قسموں میں بانٹ دیا گیا ہو۔

پھر منطق کے مسائل و مباحث جو قدیم ہندو فلسفیانہ اسکولوں میں زیر درس تھے، ان کی تفصیل بلبھی رائے بہادر اوجھا کی کتاب میں مذکور ہے[2] اور ان مسائل کی کسی اسکیم میں شعر، خطابت، جدل، برہان اور مغالطہ کی اقسام پنجگانہ کا جنھیں نہایۃ الارب کے راوی نے ذکر کیا ہے، کہیں پتہ نہیں چلتا۔

دوسری جانب دیکھئے تو معلوم ہوگا کہ ریاضیات، منطقیات، طبعیات اور الہیات میں علوم کی تقسیم شیخ بوعلی سینا کی فلسفیانہ تصانیف کا عام دستور ہے چنانچہ "کتاب الشفا" انھیں چار قسموں میں منقسم ہے "نجاۃ" اور "دانشنامہ علائی" کے بھی یہی چار اجزاء تھے۔ اگرچہ بعد میں حصہ ریاضیات نکالدیا گیا۔ بعد میں فلسفہ کی کتابیں منطق، طبعیات اور الہیات کی اقسام ثلاثہ پر مشتمل ہوا کرتی تھیں چنانچہ اثیر الدین ابہری کی "ہدایۃ الحکمۃ" انھیں تین قسموں پر مشتمل ہے۔ عہد حاضر میں مولانا عبدالحق خیرآبادیؒ نے "زبدۃ الحکمۃ" اردو میں لکھی اور یہی انداز باقی رکھا۔

اسی طرح شعر، خطابت، جدل، برہان اور مغالطہ ارسطاطالیسی منطق کے "مواد" کے اجزاء پنجگانہ ہیں۔ یہ حقیقت مضمون نگار کے علم میں بھی ہے، بلکہ انھوں نے اس حقیقت

۱۔ برہان، فروری ۱۹۷۶ء، صفحہ ۱۰۸ سطر ۱۹-۲۰

۲۔ برہان، فروری ۱۹۷۶ء، صفحہ ۱۰۴ سطر ۲۰ تا صفحہ ۱۰۶ سطر ۱۱

سے تغافل برتنے پر ڈاکٹر احمد امین اور ڈاکٹر ذکی نجیب[1] جیسے فحول فضلائے وقت پر سرزنش بھی کی ہے۔ مگر خود اس سے کہیں زیادہ سادگی و سادہ لوحی کا اظہار فرمایا۔ فیا للعجب!

بہر حال یہ باور کرنے کے کافی وجوہ ہیں کہ نویری یا اس کے راوی عبد الملک بن عبدون نے افسانہ تو گڑھ دیا، مگر اس کے کرداروں کو لباس اپنے ہی زمانہ کا پہنایا: یعنی سترہ سو سال پہلے کے ہندوستان کی درسگاہوں میں وہی نصاب مروج بتایا جو آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی مسیحی) کے عربی مدارس میں فلسفہ کا مروج تھا اور منطق کے وہی اجزار بتائے جو اس کے عہد کی مروجہ منطقی کتابوں کے اندر متداول تھے۔ اس کے ساتھ اسے یقین بھی تھا کہ کون قدیم ہندوستان کے مدارس کے نظام اور نصاب کے ساتھ اس کا تقابلی مطالعہ کرنے بیٹھے گا اور اس توقع کو ہمارے مضمون نگار نے پورا کر دیا کہ "اعجوبہ تراشی" کی دھن میں از روئے درایت اس افسانہ کی تنقید نہیں کی، حالانکہ کم از کم رائے بہادر راوجھا کی "قرون وسطیٰ میں ہندوستانی تہذیب" نیز "قدیم ہندوستان" ان کے مطالعہ میں تھیں، پھر بھی انھوں نے ان حاطب اللیل حضرات کے بے سر و پا افسانوں کو کالوحی المنزل من السمار سمجھ لیا۔

۳۔ تحقیقی کاوش کا تیسرا بنیادی اصول ہے

سند عالی کی طلب

اسی "سند عالی" کی خاطر محدثین کرام متونِ حدیث سے واقف ہونے کے بعد سماع کی ہوئی اسناد سے زیادہ عالی اسناد کے لئے دور دراز ممالک کا سفر کیا کرتے تھے۔ اور جس طرح حدیث میں "سند عالی" کی تلاش و جستجو مستحسن ہے، دیگر علوم منقولہ میں بھی اس کی ایسی ہی اہمیت ہے۔ ثانوی ذرائع معلومات پر اکتفا کر لینا جب کہ خود ان کے مآخذ

۱۔ برہان جنوری ۱۹۷۶ء، صفحہ ۵۱، سطر ۸ ــ ۱۶

دستیاب ہو سکتے ہوں، کوتاہی فکر و عمل کی دلیل ہے۔

قدیم یونانی فلسفہ کی تاریخ کے موضوع پر جرمن اور فرینچ زبانوں میں کافی کتابیں لکھی گئی ہیں۔ انگریزی میں بھی ان کا بڑا سرمایہ موجود ہے، جس میں سے بعض کتابوں کا اردو میں بھی ترجمہ ہو گیا ہے انھیں نظر انداز کر کے عبداللہ آفندی وغیرہ کی کتابوں پر غیر مشروط اعتماد کر لینا کوئی امر مستحسن نہیں ہے۔ ان حضرات کی حیثیت عہد حاضر کی تحقیقات کے پیش نظر حاطب اللیل سے زیادہ نہیں ہے۔

اسی کوتاہیٔ مطالعہ کا نتیجہ ہے کہ ان حاطب اللیل حضرات کی سند پر مضمون نگار نے اکابر فلاسفۂ یونان کے بارے میں بہت سے بے بنیاد اور مضحکہ خیز واقعات لکھ دیئے ہیں۔ مثلاً دیمقراطیس حکمار یونان میں صف اول کا فلسفی سمجھا جاتا ہے۔ مادیین (Materialists) تو اسے شریعتِ مادہ پرستی کا بانی قرار دیتے ہیں چنانچہ (Lange) نے اپنی "تاریخ مادیت" کا افتتاح اسی دیمقراطیس سے کیا ہے۔ اس کا سب سے بڑا کارنامہ اجزائے دیمقراطیس یا اجزائے لایتجزیٰ (Atoms) کی تجویز ہے۔ اس کی عظمت فکر کے صرف فضلائے یورپ ہی معترف نہیں ہیں، بلکہ مورخین اسلام بھی اس کے علمی کارناموں سے واقف ہیں، چنانچہ ابن القفطی اس کے بارے میں لکھتا ہے۔

دیمقراطیس: فیلسوف یونانی صاحب مقالہ فی الفلسفۃ۔ متصدر فی زمانہ لافادۃ ھذا الشان بارض یونان۔ وقولہ مذکور فی مدارس علومھم ھناک ... وھو القائل بانحلال الاجسام الی جزء لا یتجزیٰ۔"[1]

دیمقراطیس یونانی فلسفی تھا جو فلسفہ کے ایک مستقل مذہب فکر کا بانی ہے۔ اپنے زمانہ میں ملک یونان کے اندر اس علم کی تعلیم دینے میں مشغول ہوا۔ وہاں اُن کے مدارس علمیہ میں اس کے مذکورہ الصدر قول کا ذکر ہوا کرتا تھا... اس کا قول ہے کہ اگر اجسام کا تجزیہ کیا جائے تو

۱۔ ابن القفطی: تاریخ الحکمار ص ۱۸۲

وہ بالآخر اجزار لایتجزیٰ پرختم ہوتا ہے۔

اسی طرح ابن جلجل "طبقات الاطبار والفلاسفہ" میں (جو ابن القفطی وغیرہ کا ماخذ ہے) لکھتا ہے:

"دیمقراطیس: رومی اغریقی کان الغالب علیہ الفلسفۃ وھو القائل باجزاء لا تتجزأ"[1]

دیمقراطیس یونانی نسل کا رومی ہے۔ اس پر فلسفہ غالب تھا۔ وہ اجزار لایتجزیٰ کا قائل ہے۔

مگر مضمون نگار نے اس کی عظمتِ فکر اور ذہانت وعبقریت کے ثبوت میں یہ مضحکہ خیز واقعہ قلمبند کیا ہے:[2]

"دیمقراطیس بڑا نکتہ شناس تھا جس کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے جسے عبداللہ آذری نے نقل کیا ہے کہ بہت زیادہ ہنسنے کی وجہ سے لوگوں کو اس کی دماغی خرابی کا شبہ ہوا۔ تو انھوں نے بقراط حکیم کو دوا کرنے کے لئے بھیجا۔ اس نے جب دودھ کا پیالہ پیش کیا تو دیمقراطیس نے کہا کہ یہ دودھ تو پہلی مرتبہ بچہ جننے والی بکری کا ہے جس پر تمام لوگوں کو سخت حیرت ہوئی۔ غرضیکہ ایسے شخص نے علم منطق جیسے نئے اور مشکل الحصول علم کے مل جانے کے بعد اس میں جدت طرازی سے کام لیا ہو یا اپنے تلامذہ کو اس علم سے استفادہ کا موقعہ نہ دیا ہو، بعید از قیاس ہے۔"

ان دلخوش کن افسانوں سے مضمون نگار کے سلیقۂ نگارش کا اندازہ لگایا جا سکتا

۱۔ ابن جلجل: طبقات الاطبار والحکمار صفحہ ۳۳

۲۔ برہان دسمبر ۱۹۷۵ء صفحہ ۳۸۲ سطر ۱۱-۱۲

ہے۔

قیاس کن زگلستان من بہار مرا

فلسفہ ومنطق کا آغاز وارتقا فلسفہ کب اور کہاں پیدا ہوا، یہ ایک لاحاصل بحث ہے ہر قوم اور ہر ملک کا دعویٰ ہے کہ فلسفہ کا آغاز اسی کے یہاں ہوا اور ان بظاہر متضاد دعاوی میں ایک حد تک صداقت بھی ہے، کیونکہ فلسفہ بقول جیمز، منظم انسانی فکر کا نام ہے[1] اور جیسا کہ کننگھم کہتا ہے، وہ انسان کی حیاتِ تفکری کا ایک ناگزیر تقاضا ہے[2]، اس لئے یہ اتنا ہی قدیم ہے جتنا انسان میں سوچ بچار کا ملکہ۔

لہٰذا کسی ملک کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ علم وحکمت کا سرچشمہ تھا، ایک لایعنی بحث ہے۔ مگر مضمون نگار نے اس غیر متعلق بحث کو غیر معمولی طول دیا ہے اور پھر بھی کوئی قطعی فیصلہ نہیں کر سکے :

(الف) چنانچہ کبھی تو وہ یونان کو مخزن علم وحکمت اور سرچشمۂ علوم وفنون بتاتے ہیں :

---

(1) "When it (Reflected Thought) Become Serious sustained and logical, and directed Towards questions of life and values it becomes Philosophy."

(Patrick: Introduction to Philosophy, P.8)

(2) "Philosophy, thus grows directly out of Life and its needs. Every one who lives, if he Lives at all Reflectively is in some degree a Philosopher."

(Cunningham: Problems of Philosophy, P.5)

"یونان کو مخزن علم ہونے کا فخر عہد قدیم ہی سے حاصل ہے۔ فلسفہ اور منطق کے بڑے بڑے فضلاء یہیں سے تعلق رکھتے ہیں چنانچہ ابو الفتح محمد بن عبد الکریم شہرستانی (متوفی ۵۴۸ھ) لکھتے ہیں:

ان الاصل فی الفلسفة والمبدء فی الحکمة للروم وغیرهم کالعیال لهم کہ فلسفہ کی اصل اور حکمت کا مبدأ روم ہے اور ان کے علاوہ تمام قومیں عیال کی طرح ہیں۔"[1]

(ب) لیکن کبھی ہندوستان اور ایران کی افضلیت کا راگ الاپتے ہیں:

"اگر حقیقت پر نظر رکھی جائے تو ہندوستان اور ایران یونان کے دوش بدوش نظر آئیں گے بلکہ یہاں تک بھی ہوگا کہ..... بعض دوسری حیثیتیں ہوں گی جن میں ہندوستان اور ایران یونان کو پیچھے چھوڑ دیں گے۔"[2]

دوسری جگہ ہندوستان کو سرچشمہ علم بتاتے ہیں:

گویا اہل ہند نے عہد قدیم ہی میں منطق، فلسفہ، ہیئت اور طب وغیرہ تمام علوم کے اندر اتنی مہارت پیدا کرلی تھی کہ اسے سرچشمہ علم کہا جانے لگا۔"[3]

ایک اور جگہ وہ ہندوستان کو ایران سے افضل بتاتے ہیں:

"پھر بھی میری رائے میں ایران ہندوستان کی ہمسری اس جگہ نہیں

۱۔ برہان دہلی دسمبر ۱۹۷۵ء صفحہ ۳۶۹ سطر ۳-۲

۲۔ برہان، دسمبر ۱۹۷۵ء صفحہ ۳۶۹ سطر ۱۹ تا صفحہ ۳۷۰ سطر ۱

۳۔ برہان، فروری ۱۹۷۶، صفحہ ۱۰۲ سطر ۶-۷

کر سکتا۔[۱]"

(ج) لیکن ایک اور مقام پر وہ نہایت موکد طریقہ سے ایران کو باقی دونوں ملکوں سے افضل بتاتے ہیں :

"اور یہ پورے وثوق کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ یہاں (ایران میں) منطق کو جو ترقی ہو رہی تھی وہ اگر کچھ دنوں اور باقی رہتی تو ہندوستانی منطق کو کون کہنے جائے یونانی منطق بھی اس کے سامنے ہیچ رہ جاتی۔[۲]"

اسی طرح دوسرے مقام پر ایران کو منطق کا گہوارۂ اولین قرار دیتے ہیں :

"منطق کو کسی قوم نے ابھی مرتب نہیں کیا تھا کہ یہاں (ایران) کی منطق مرتب شکل اختیار کر چکی تھی۔[۳]"

اب سوائے اس کے کیا جا سکتا ہے کہ مضمون نگار کے ذہن میں ان چیزوں کا کوئی واضح تصور نہیں ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ کبھی کچھ کہتے ہیں، کبھی کچھ۔

انان بدرد دگہ ہر زماں گرفتارم
کہ شیوہائے ترا باہم آشنائی نیست

بہرحال اس غیر ضروری بحث میں نہ پڑتے ہوئے کہ علم و حکمت کے ان تین سرچشموں (یونان، ایران اور ہندوستان) میں کون سب سے افضل یا سب میں

۱۔ برہان، فروری ۱۹۷۶ء، صفحہ ۱۱۲، سطر ۳

۲۔ برہان، فروری ۱۹۷۶ء صفحہ ۱۱۵، سطر ۱۳۔ ۱۵

۳۔ برہان، فروری ۱۹۷۶ء، صفحہ ۱۱۶، سطر ۱۵

قدیم ہے، مسئلہ کے افادی پہلو پر نظر ڈالنا ضروری ہے۔ اس حیثیت سے یہ بات کمال وثوق کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ جس فلسفہ نے دنیا کی دو عظیم تہذیبوں (یعنی اسلامی اور یورپی ثقافتوں) کو متاثر کر کے ان میں دیرپا اثرات چھوڑے، یونانی فلسفہ تھا، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ یہ دونوں ثقافتیں اسی یونانی ثقافت کا تسلسل ہیں۔ بالخصوص اسلامی ثقافت جس کا آغاز خالص اور انسانی تفکیر سے غیر مشوب وحی الٰہی سے ہوا تھا۔ جس کے بارے میں قرآن کہتا ہے:

وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحی الیہ انہ لا الہ الا انا فاعبدون۔

مگر زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ مقتدایان دین کی تنبیہ و سرزنش کے باوجود اس میں یہ بدیسی (یونانی) فلسفہ کچھ اس طرح سے گھل مل گیا کہ اگر آج اس ثقافت کی اس اجنبی عنصر سے تطہیر کرنا چاہیں تو عملاً ناممکن ہے۔

لہٰذا مستحسن ہوگا اگر یونانی فلسفہ کے آغاز و ارتقا کے تذکرے سے پہلے اسلامی ثقافت کی تشکیل میں اس کے دیرپا اور دور رس اثرات کا تجزیہ کر لیا جائے تاکہ اس کی اہمیت اور عظمت کا کما حقہ اندازہ ہو سکے۔

یونانی فلسفہ کے اسلامی ثقافت پر اثرات

اسلامی علوم کی تین بڑی قسمیں ہیں: علوم شرعیہ، علوم ادبیہ اور علوم عقلیہ۔

آخر الذکر تو کلیتاً یونانی فلسفہ و حکمت کے (چند جزوی اضافوں کے ساتھ) عربی چربے کا نام ہے۔

رہے باقی دو علم تو ان میں سے علوم شرعیہ کی اصل تو قرآن و سنت ہیں، مگر عملی زندگی میں اس کے دو جزء ہیں: ایک ذہنی و فکری یا علم العقائد، جس کی منظم شکل علم کلام کہلاتی ہے اور دوسرا عملی یا فقہ جسے مرتب کرنے کا نام اصول فقہ کہلاتا ہے۔

علم کلام اصولاً اسی یونانی فلسفہ کی تردید و ابطال کے لئے وجود میں آیا تھا مگر امتداد زمانہ کے ساتھ اس سے متاثر ہو کر اس کے ساتھ اس درجہ خلط ملط ہو گیا کہ دونوں میں امتیاز تقریباً ناممکن ہے۔ علامہ تفتازانی لکھتے ہیں:

"لما نقلت الفلسفة عن الیونانیة الی العربیة وخاض فیہا الاسلامیون وحاولوا الرد علی الفلاسفة فیما خالفوا فیہ الشریعة فخلطوا بالکلام کثیراً من الفلسفة لیتحققوا مقاصدھا فیتمکنوا من ابطالھا۔"[1]

جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی میں منتقل ہوا اور فضلائے اسلام نے اس میں غور وخوض کیا اور فلسفہ کے اس جزو کی تردید وابطال کی کوشش کی جو شریعت اسلامیہ کے مخالف تھا تو انھوں نے فلسفہ کے ایک بڑے جزو کو کلام میں خلط ملط کر دیا تاکہ وہ اس کے مقاصد کی تحقیق کر سکیں اور اس طرح اس کے ابطال پر نادر ہو سکیں۔

اسی طرح ابن خلدون نے لکھا ہے کہ اسلامی فکر کے یہ دونوں دھارے (فلسفہ اور کلام) آخرکار قاضی ناصرالدین بیضاوی کے یہاں پہونچ کر اس درجہ گھل مل گئے کہ دونوں میں امتیاز ناممکن ہو گیا۔

"ثم توغل المتاخرون من بعدھم فی مخالطة کتب الفلسفة .... والتبست مسائل الکلام بمسائل الفلسفة بحیث لا یتمیز احد الفنین من الآخر۔"[2]

پھر ان کے بعد متاخرین نے فلسفہ کی کتابوں میں خلط ملط کرنے میں انتہائی مبالغہ کیا .... (اس طرح) کلام کے مسائل فلسفہ کے مسائل کے ساتھ اس درجہ مل گئے کہ ایک فن کا دوسرے فن سے امتیاز مشکل ہو گیا۔

(باقی)

(۱) تفتازانی: شرح عقائد نسفی (۲) ابن خلدون: مقدمہ

ادبیات

سرورِ کائناتؐ

جناب سعادت نظیر صاحب

چھائی ہوئی دنیا پہ تھیں ظلمت کی گھٹائیں ۔ بیگانۂ انوار تھیں تاریک فضائیں
چلتی تھیں ہر اک سمت تشدد کی ہوائیں ۔ مظلوموں کو گھیرے ہوئے تھیں تازہ بلائیں
تفریق کہیں تھی، غم تخریب کہیں تھا
انساں کا جہاں میں کوئی مرکز ہی نہیں تھا

اک دورِ جہالت تھا، شقاوت کی فضا تھی ۔ جو بات تھی اس وقت بعنوانِ جفا تھی
احساسِ محبت تھا نہ تعلیم وفا تھی ۔ وارفتۂ سرمایہ و زر خلقِ خدا تھی
ابنائے زماں کا وہ برا حال ہوا تھا
انسان ہی انسان کا خون چوس رہا تھا

انسانیت اس دور میں دم توڑ رہی تھی ۔ بیدادگری دل پہ ستم توڑ رہی تھی
ظالم کی نظر نشترِ غم توڑ رہی تھی ۔ حد بندیِ تعمیرِ حرم توڑ رہی تھی
دانندۂ اسرار و معارف ہی نہیں تھے
بندے ابھی اللہ سے واقف ہی نہیں تھے

اس حال میں اللہ کی قدرت نظر آئی ۔ تعمیرِ جہاں کی نئی صورت نظر آئی
نقاش کی رعنائیِ صنعت نظر آئی ۔ ہر آنکھ کو دنیائے حقیقت نظر آئی
تا حدِ نظر رُشد کا عالم نظر آیا
گویا کہ اندھیرے میں پیامِ سحر آیا

اے مہرِ مبیں تجھ کو سحر ڈھونڈ رہی تھی ۔ اے مرکزِ دل! تجھ کو نظر ڈھونڈ رہی تھی
مظلوم کی ہر آہ اثر ڈھونڈ رہی تھی ۔ منزل کا نشاں نوعِ بشر ڈھونڈ رہی تھی

حسرت تھی یہی، نورِ مجسّم نظر آئے
اک روشنیٔ بزمِ دو عالم نظر آئے

اے رفعتِ آدم کے علم دار محمدؐ! اے مالکِ گنجینۂ اسرارِ محمدؐ!
اے جوہرِ آئینۂ افکارِ محمدؐ! تو نقدِ حقائق کا ہے معیارِ محمدؐ!

زیبا ہے، اگر روشنیٔ دل کہیں تجھکو
کونین کی تخلیق کا حاصل کہیں تجھکو

اے نازِ عرب، فخرِ زماں، نازشِ دوراں تو محفلِ ایجاد میں ہے شمعِ فروزاں
مستقبلِ اقوام و ملل تجھ سے ہے تاباں تجھ ہی سے درخشاں ہے یہ کاشانۂ امکاں

ہے نقشِ قدم میں ترے وہ نور کا عالم
موسیٰ ہوں تو محسوس کریں طور کا عالم

تو عشق کا جلوہ ہے، تو ہے حُسن کی تنویر تو پیکرِ احساس ہے، تو درد کی تاثیر
ہمّت ہے تری، عزمِ خداداد کی تفسیر کس اوج پہ پہنچا ہے ترا جذبۂ تسخیر

بیدار ہوئی روحِ بشر تیرے کرم سے
ہر سمت اُجالا نظر آیا ترے دم سے

ہے کون، نہیں جو شرفِ ذات کا قائل عالم ہے ترے درسِ مساوات کا قائل
ہے ذہنِ رسا تیرے خیالات کا قائل جو دل ہے، وہ ہے تیری ہر اک بات کا قائل

مقبولِ جہاں ہے تری تعلیم کی قوّت
تسلیم ہے سب کو تری تنظیم کی قوّت

ہے اہلِ نظر میں سرِ فہرست ترا نام تبلیغ کی راہوں سے گزرنا تھا ترا کام
سمجھا دیے تو نے عملاً معنیٔ اِسلام "اِسلام" حقیقت میں ہے اک امن کا پیغام

بل رہ گئے سب ظلم کی رسّی کے نکل کے
دم تو نے لیا زاویۂ فکر بدل کے

ہر دل سے عداوت کا نشاں تو نے مٹایا بھولا ہوا الفت کا سبق یاد دلایا
تعمیر کا اعجاز زمانے کو دکھایا تخریب کی ماری ہوئی دنیا کو جلایا
تاریخِ تمدّن میں کوئی تجھ سا کہاں ہے؟
اے خالقِ ماحول! تو یکتائے جہاں ہے

تھی درد بھرے دل میں یتیموں کی محبّت جب تجھ سے ملے، بھول گئے باپ کی شفقت
کی تو نے بہرحال غریبوں کی حمایت تھا اوجِ ثریّا پہ کمالِ بشریّت
دنیا میں یہ احساسِ شرافت نہیں ملتا
دل ملتے ہیں، یہ جذبۂ خدمت نہیں ملتا

ذلّت تھے مجسّم، ہوئے اعزاز کے قابل جو ننگ کے باعث تھے، ہوئے ناز کے قابل
کم زور ہوئے تجھ سے تگ و تاز کے قابل ہر طائرِ عاجز ہوا پرواز کے قابل
ہر اک میں جو پوشیدہ نئی روحِ عمل ہے
سچ تو یہ ہے، وہ تیری ریاضت ہی کا پھل ہے

وہ راہِ عمل میں تری دن رات مشقّت وہ ذوقِ تجارت ترا، وہ شوقِ ریاضت
وہ کوششِ پیہم، وہ عرق ریزی و محنت دیکھی کسی قائد میں نہ یہ شانِ قیادت
اس طرح کا رہبر کوئی لائے گا کہاں سے
خود بھی وہی کرتا ہو، جو کہتا ہو جہاں سے

دنیا ہے ترے جذبۂ ایثار کی قائل قانون ہیں تری فطرتِ خوددار کی قائل
اصلاح اور اصلاح کے معیار کی قائل رفتار کی، گفتار کی، کردار کی قائل
خطبہ نظرِ اہلِ وفا پڑھتی ہے تیرا
دُنیائے محبّت کلما پڑھتی ہے تیرا

ہر ذرہ ترے فیض سے صحرا نظر آیا ہر قطرہ بڑھا اتنا کہ دریا نظر آیا
ہر نقطہ معانی کا خلاصا نظر آیا جس رنگ میں دیکھا تجھے، تنہا نظر آیا

کہتے ہیں ہمیں آج کہ رہبر ہیں ہمارے
کل سب ہی کہیں گے کہ پیمبر ہیں ہمارے

بیداریٔ اقوام و ملل فیض ہے تیرا | ہے علم عطا تیری، عمل فیض ہے تیرا
مقصد کے لئے شوقِ اجل فیض ہے تیرا | ہر مسئلۂ زیست کا حل فیض ہے تیرا

اخلاق کی بنیاد ہے جو کام ہے تیرا
افکار پہ چھایا ہوا "اسلام" ہے تیرا

تہذیب پہ، آداب پہ احسان ہے تیرا | دل مانتے ہیں جس کو، وہ فرمان ہے تیرا
انسان بنایا ہوا انسان ہے تیرا | ہر دور میں اک معجزہ "قرآن" ہے تیرا

اک ضابطۂ عدل ہے، اک دفترِ دیں ہے
ایسا کوئی دستور زمانے میں نہیں ہے

ہیں امن کے جلوے ہی، جدھر دیکھ رہا ہوں | پُرنور تری راہ گزر دیکھ رہا ہوں
اک عالمِ تنویرِ سحر دیکھ رہا ہوں | ہر سو تری الفت کا اثر دیکھ رہا ہوں

نادیدہ فضاؤں میں بھی پرواز ہے تیری
دل تک جو پہنچتی ہے وہ آواز ہے تیری

ہر سمت جو یہ روشنیٔ فکر و نظر ہے | ارباب بصیرت میں جو یہ ذوقِ بصر ہے
مخلوق میں اک خاص جو اعزازِ بشر ہے | یہ سب تری تعلیم مکمل کا اثر ہے

"اسلام" کا ہے نام و نشاں نام سے تیرے
سکّہ ہے شریعت کا رواں نام سے تیرے

ہے عالمِ افکار کی وسعت تو تجھی سے | دنیا میں ہے کردار کی وحدت تو تجھی سے
ہر قلب میں ہے بوئے صداقت تو تجھی سے | باقی ہیں کچھ آثارِ شرافت تو تجھی سے

سب سے تری تبلیغ کا انداز جدا ہے
اے بندۂ خالق! تو محبت کا خدا ہے

قطعہ تاریخ

بوفات حسرت آیات [سابق] صدر جمہوریہ ہند فخر الدین علی احمد (مرحوم)

جناب ڈاکٹر تنویر احمد علوی

حیف صد حیف آنکہ فخر ہند بود — آخر از دنیائے فانی رہ سپرد
صدرِ جمہوریہ شد با عزّ و جاہ — گوے سبقت خود ز ہم چشماں بہ برد
خدمتِ قوم و وطن کرد از خلوص — پاک کردہ گوہرِ جاں را ز درد
آخرش بیماریٔ دل از قضا — نشترِ غم در رگِ جانش فشرد
روزِ آدینہ بہ لمحاتِ سحر — ہم چوں نخلِ شمع در شبنم فسرد
چوں صبا از گلشنِ دنیا برفت — جانِ شیریں ہم چو بوئے گل سپرد
ہم بہ عقبےٰ جز رضائے حق نہ خواست — ہم ز دنیا جز بہ نیکوئی نہ برد
گل فشاں بر خاک دیاد آز دعا — کیں گلے از مغفرت باید شمرد
مسکنش باد از مشکوے بہشت — روز لیش باد از کوثر آب خورد

از سرِ زاری ز تاریخش بجوے
آہ فخر الدین علی احمد بمرد

۱۳۹۰ + ۷ = ۱۳۹۷

جلد ۷۸ | ماہ ربیع الآخر ۱۳۹۷ھ مطابق اپریل ۱۹۷۷ء | شمارہ ۴

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نظرات

پارلیمنٹ کا گزشتہ جنرل الکشن جس قدر اہم، انقلاب انگیز اور ولولہ وجوش کے ساتھ ہوا آزادی کے گزشتہ تیس برسوں میں کبھی نہیں ہوا۔ اس الکشن نے دنیا کے بڑے بڑے ملکوں میں ہندوستان کی جمہوریت کا نام بلند و بالا اور جمہور عوام کا سر فخر سے اونچا کر دیا ہے، اس الکشن نے قطعی طور پر یہ ثابت کر دیا ہے کہ یہاں کے عوام کا سیاسی شعور پختہ ہے، اُن کو جمہوریت کی قدر و قیمت کا پورا اور شدید احساس ہے، اُن کو اپنے ووٹ کے وزن اور اُس کی اہمیت کا یقین ہے، اُن میں خود اعتمادی ہے ولولۂ وجوشِ عمل ہے، اُن میں ملک اور قوم کے معاملات و مسائل پر سنجیدگی اور بیدار مغزی سے غور و فکر کرنے کی پوری صلاحیت ہے، چنانچہ ۱۹۷۱ء کے الکشن میں جس جوش و خروش سے انھوں نے کانگرس کو برسرِ اقتدار بنا دیا تھا۔ جب انھوں نے دیکھا کہ کانگرس اُن کے اعتماد کی مستحق نہیں رہی ہے تو اسی جوش و خروش سے اس مرتبہ انھوں نے اُس کا اقتدار چھین لیا۔

اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اندرا گورنمنٹ نے اچھے کام بھی کئے تھے جن کے باعث ملک میں استحکام پیدا ہوا، ذرائع معیشت میں توسیع ہوئی، سماجی اصلاحات بھی ہوئیں، ملک نے زراعت و فلاحت، صنعت و حرفت میں پیش رفت کی، سیاسی اور اقتصادی حیثیت سے ترقی ہوئی، لیکن امرجنسی کے نفاذ کے بعد سے صورتِ حال بدل

گئی، ڈیڑھ لاکھ انسان یک بیک جیلخانوں میں بند کر دیے گئے، پریس پر سنسر، تحریر و تقریر پر پابندی، اس لئے کوئی فریاد و فغاں بھی نہیں کر سکتا تھا۔ رفتہ رفتہ مسز اندرا گاندھی نے ڈکٹیٹر کا رول ادا کرنا شروع کر دیا، جو جی میں آیا کر ڈالا، کابینہ اور پارٹی دونوں جی حضور یے تھے جو کچھ کیا اُس پر دونوں سے بعد میں دستخط کرا لیے، عدلیہ کی انتظامیہ اور پارلیمنٹ پر بالادستی ہر جمہوری ملک میں مسلّم ہوتی ہے، اسے سلب کر لیا گیا، دستور میں بیالیسویں ترمیمات کا ایک طویل سلسلہ شروع ہوا، خاندانی منصوبہ بندی اور ماسٹر پلان کے ماتحت مکانوں کے توڑ پھوڑ اور ان کے ہدم کے سلسلہ میں وہ قیامت مچی کہ خدا کی پناہ! حکامِ متعلقہ اور پولیس کو پوری چھوٹ تھی کہ جو چاہیں کریں، اُن سے نہ احتساب اور نہ باز پرس۔

مسز اندرا گاندھی کا گیارہ سالہ دورِ حکومت آخر کے دو برس کو مستثنیٰ کر کے اس بات کا ثبوت ہیں کہ ان میں لیڈر شپ اور ملک کی قیادت کی پوری صلاحیت موجود ہے، اس حیثیت سے انھوں نے اندرونی اور بیرونی سطح پر جو شاندار کارنامے کئے ہیں انھیں کوئی مورخ نظر انداز نہیں کر سکے گا، لیکن نہایت افسوس اور دکھ کی بات ہے کہ ان کے ارد گرد ان کے چند معتمد علیہ مشیرانِ کار اور ان کے بیٹے کا جو حلقہ بن گیا تھا، انھوں نے ان کا بیڑہ غرق کر دیا۔ ملک میں جو کچھ ہو رہا تھا ان لوگوں نے یا تو ان کو اس کی خبر ہی نہ ہونے دی اور یا اُن کو اس کی خبر ہوئی بھی تو ان لوگوں کی بالادستی کے باعث کچھ نہ کر سکیں، اور معاملہ یہاں تک پہونچا کہ خود بھی الکشن میں ہار گئیں، بہر حال ملک میں پر امن انقلاب برپا ہو گیا، یہ وہ وقت اور تاریخ کا وہ دھارا تھا جس کو روکنا کسی کے بس کی بات نہ تھی۔

موجودہ مرکزی گورنمنٹ تین پارٹیوں کی ملی جلی گورنمنٹ ہے، ان میں سب سے بڑی پارٹی جنتا پارٹی ہے جو خود کئی پارٹیوں کا سنگم ہے، لیکن یہ بڑی خوش آیند بات ہے کہ اگرچہ جنتا پارٹی میں مدغم ہونے سے پہلے ہر پارٹی اپنی الگ الگ آئیڈیالوجی رکھتی تھی اور اسی وجہ سے الکشن کے موقع پر ایک دوسرے کی حریف ہوتی تھی، لیکن عربی کا ایک مصرع ہے: وعند الشدائد تذھب الاحقاد جب سختیاں (مشترک) ہوتی ہیں تو آپس کے کینے جاتے رہتے ہیں۔ امرجنسی نے تمام مخالف پارٹیوں کو جیلخانوں میں بند کردیا، اس طرح ان سب پارٹیوں کے افراد کو ایک ساتھ رہنے، کھانے پینے، بحث وگفتگو کرنے اور ایک دوسرے کو سمجھنے سمجھانے کا موقع ملا تو اب عالم ہی دوسرا ہوگیا' یہ سب ایک دوسرے سے نظریاتی اعتبار سے قریب آگئے اور اُن میں فکر ونظر کا فاصلہ بہت کم ہوگیا، عام طور پر کہا جاتا تھا کہ جنتا پارٹی کے نام سے مخالف پارٹیوں کا اتحاد حبِ علی کی وجہ سے نہیں بلکہ بغضِ معاویہ پر مبنی ہے، لیکن یہ غلط ہے بلکہ نظربندی کے زمانہ میں یہ سب پارٹیاں نظریاتی اعتبار سے ایک دوسرے سے اس درجہ قریب آگئیں کہ وہ سب ایک پارٹی بن گئیں، چنانچہ اب دیکھ لیجیے جو کانگرس گورنمنٹ کا نصب العین تھا یعنی جمہوریت، سکولرزم اور سوشلزم وہی نصب العین جنتا گورنمنٹ کا ہے جو خارجہ پالیسی اُس کی تھی وہی اس کی ہے، اور اب جنتا پارٹی کا جو دستور تیار ہورہا ہے، اخبارات کی اطلاع کے مطابق کانگرس کے نمونہ پر ہورہا ہے، اس سلسلہ میں ہمیں اس بات کا بھی اعتراف کرنا چاہیئے کہ پارلیمنٹ میں کانگرس پارٹی جو اب حزب مخالف ہے اُس کا رویہ بھی بڑا معقول اور مصالحانہ ہے، چنانچہ اس پارٹی کے لیڈر مسٹر چوان نے پارلیمنٹ میں اور خود وزیر اعظم مسٹر ڈیسائی کی درخواست پر ۵ اپریل کو آل انڈیا ریڈیو اسٹیشن سے جو تقریر نشر کی ہے ان دونوں میں انھوں نے کانگرس گورنمنٹ کی اُن کوتاہیوں اور غلطیوں کا صاف لفظوں میں اعتراف کیا ہے جن کی وجہ سے اُس کو شکست ہوئی،

ساتھ ہی انھوں نے مسٹر ڈیسائی کی اعلیٰ قابلیت اور ملک و قوم کے لئے اُن کی قربانیوں اور شاندار خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے گورنمنٹ کو اُس کے تعمیری کاموں میں اپنے اشتراک و تعاون کا یقین دلایا ہے، یہ سب علامتیں ملک و قوم کے لئے فال نیک ہیں۔

سفرنامۂ پاکستان کے متعلق کثرت سے خطوط موصول ہو رہے ہیں، گذارش یہ ہے کہ سفرنامہ ابھی ختم نہیں ہوا، ابھی کراچی کی ملاقاتوں، لاہور اور اسلام آباد کے عزیزوں، دوستوں اور یہاں کی علمی و ادبی اور دینی سرگرمیوں کے متعلق بہت کچھ لکھنا باقی ہے، میری علالت اور ساتھ ہی بعض غیر معمولی مصروفیتوں کے باعث یہ سلسلہ رُک گیا تھا، اب انشاء اللہ آیندہ مہینہ سے پھر شروع ہو جائے گا، قارئین مطمئن رہیں۔

گذشتہ نظرات پر استدراک

ذیل میں محترمہ بہن حمیدہ سلطان کا وہ خط شائع کیا جاتا ہے جو انھوں نے ماہ گذشتہ کے برہان کے نظرات سے متعلق لکھا ہے، اڈیٹر سے واقعی یہ غلطی ہوئی کہ خاندانی امور کے متعلق اُس نے تحقیق کیوں نہ کرلی اور محض اپنی سنی سنائی باتوں پر اعتماد کیا۔

اڈیٹر

علی منزل، کوچہ پنڈت، دہلی ۶

۲۱ر مارچ ۱۹۷۷ء

محترم بھائی سعید احمد صاحب! تسلیم

برہان کے نظرات پر نظر پڑی تو اِس میں ہمارے خاندانی حالات نیز اور واقعات

کے متعلق کافی غلطیاں نظر آئیں۔ ان کی تصحیح کرنا آپ کے لئے ضروری ہے تعجب ہے کہ آپ نے اس موضوع پر قلم اٹھانے سے پہلے مجھ سے رابطہ کیوں نہیں قائم کیا۔

۱۔ ابا جان کے نانا دلی کے ترا ہا بیرم خاں کے رہنے والے تھے اور یہاں سے سفیر ہو کر آسام کے راجہ کے یہاں گئے تھے۔ اس لئے ابا جان کو دلی سے شغف تھا اور شادی بھی انھوں نے اس تعلق کی وجہ سے دلی میں کی تھی۔

۲۔ والدہ مرحومہ کے دادا نواب زین العابدین خاں عارف خلف نواب غلام حسین خاں مسرور تھے۔

۳۔ ابا جان پہلے مسلمان آئی، ایم، ایس اور لفٹنٹ کرنل تھے۔ بھلا اتنی بڑی پوزیشن کا آدمی معمولی جیلر کیسے ہو سکتا تھا۔ وہ اس زمانے میں بجنور کے سپرنٹنڈنٹ جیل تھے اور سول سرجن تھے۔

۴۔ والدہ صاحبہ پردے کی پابند تھیں وہ بھلا قیدیوں کو دیکھنے کہاں جیل میں جا سکتی تھیں۔ واقعہ یہ ہے کہ میں کبھی کبھی ابا جان کے ساتھ گاڑی میں لد جاتی تھی اور ہمارے گھر کے داروغہ امین الدین میرے ساتھ ہوتے تھے وہ آن کر والدہ صاحبہ کو سیاسی قیدیوں کے متعلق خبریں پہنچاتے اور والدہ صاحبہ اس طرح شریف اور مذہبی لوگوں کا جیل میں ہونا سُن کر پریشان ہو جاتی تھیں، اور ابا جان سے اصرار کرتی تھیں کہ ان لوگوں کو کوئی تکلیف نہ ہونے پائے۔ مولانا حفظ الرحمٰن فرماتے تھے کہ آپ کی والدہ مرحومہ کی بدولت جیل میں رمضان آیا تو کورے گھڑوں کا ٹھنڈا پانی بھی ملا۔ افطار بھی ملتی تھی اور سحری پر دودھ بھی۔ یہ سب چیزیں ابا جان اپنے پاس سے روپیہ دیکر کراتے تھے۔

۵۔ آپکا بھائی دو بہنوں سے چھوٹے تھے۔ ۱۶۔ دریا گنج ۱۹۰۵ء ۱۳ رمئی کو پیدا ہوئے۔ تعلیم کے لئے کبھی کلکتے نہیں گئے، البتہ گونڈے (یوپی) میں انھوں نے مڈل

کا امتحان پاس کیا کیونکہ ابا جان اس زمانے میں وہاں سول سرجن تھے۔ دلی سے انھوں نے میٹرک کیا، چھ مہینے سینٹ سٹیفن کالج میں رہے اور اٹھارہ سال کی عمر میں کیمبرج چلے گئے۔ وہاں انھوں نے بی اے کیا اور بار ایٹ لاء ہوئے۔

۶۔ انھوں نے پنجاب میں صرف کورٹ فیس داخل کی تھی۔ پریکٹس کبھی نہیں کی۔ البتہ کلکتے میں تین سال پریکٹس کی۔ ۱۹۳۲ء سے ۱۹۳۴ء تک، پھر آسام میں پریکٹس کی اور وہیں سیاست میں کام کیا۔

راقمہ

حمیدہ سلطان

اجتہاد کا تاریخی پس منظر

دورِ ثالث ائمۂ مجتہدین کا اجتہاد

(۵)

جناب مولانا محمد تقی امینی صاحب ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

اسلامی معاشرہ کی کشمکش اور مجتہدین کی کارگذاری

اس دور میں ایرانی، رومی، کلدانی، حبشی، قبطی، ترکستانی اور سندھی قومیں اسلام کے حلقہ بگوش یا زیر اقتدار تھیں جن کا اپنا مخصوص معاشرہ اور تمدن تھا۔ ان کے عادات و معاملات مختلف تھے۔ معاشی و سیاسی نظام میں تفاوت تھا۔ کہیں ایرانی تہذیب و قانون کو دخل تھا تو کہیں رومی تمدن و قانون کا اثر تھا۔ ان لوگوں کے اختلاط سے اسلامی معاشرہ میں ایک عجیب کشمکش پیدا ہوئی اور ان کے ساتھ معاملات نے بہت سے نئے مسائل پیدا کئے نیز حالات کی تبدیلی سے بعض قدیم مسائل کے موقع و محل متعین کرنے کی ضرورت پیش آئی۔ ائمۂ مجتہدین کو اللہ کروٹ کروٹ چین نصیب کرے کہ انھوں نے نہ صرف وقتی اور زمانی حالات کا مقابلہ کیا بلکہ اجتہاد کے ایسے زرّیں اصول وضع کئے کہ ان کے ذریعہ ہر دور زمانہ میں نمو پذیر زندگی اور ترقی پذیر معاشرہ کی رہنمائی آسان ہوگئی۔

اجتہاد کے زرّیں اصول وضع کرنے کے بعد بھی اس کی مذکورہ تینوں شکلیں برقرار

رہیں۔ لیکن ان شکلوں کو جس قدر وسعت دی گئی اس کی کسی قدر تفصیل درج ذیل ہے۔

اجتہاد توضیحی سے متعلق قواعد و قوانین کی تقسیم

اجتہاد توضیحی (جس میں الفاظ و معانی اور موقع و محل تینوں میں نظر ڈالنے کی ضرورت ہوتی ہے) کو وسعت دینے کے ذریں اصول (قواعد و قوانین) کو مختصراً اس طرح تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(۱) وہ جن کا تعلق حکم پر نص (قرآن وحدیث) کی دلالت سے ہے۔

(۲) وہ جن کا تعلق حکم کے نص کی شمولیت سے ہے۔

(۳) وہ جن کا تعلق حکم کے لئے نص کی معرفت سے ہے۔

ان سب کا تعلق الفاظ و معانی کی وضاحت اور موقع و محل کی تعیین سے ہے جن کے ذریعہ اجتہاد توضیحی میں حکم کا ثبوت ہوتا ہے جیسا کہ ہر ایک کی تعریف سے ظاہر ہے۔

(۱) حکم پر دلالت نص کی ابتداءً دو قسمیں ہیں:

(ا) نص کے الفاظ کی دلالت اور

(ب) نص کے مفہوم کی دلالت

نص کے الفاظ کی دلالت

(ا) پھر اول (نص کے الفاظ کی دلالت) کی تین قسمیں ہیں:

(۱) عبارت النص

(۲) اشارۃ النص

(۳) اقتضاء النص

عبارت النص

عبارۃ النص سے ثابت وہ حکم ہے جو ظاہری کلام سے سمجھ میں آئے اور اصلاً یا ضمناً کلام اسی کے لئے لایا گیا ہو یعنی کلام سے وہی مقصود ہو۔[1]

---

[1] ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی۔ اصول السرخسی ج ۱ باب بیان الاحکام الثابتۃ بظاہر النص دون القیاس والرائے۔

وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِی الْیَتٰمٰی فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِنَ النِّسَآءِ مَثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَۃً[1]

اگر تم ڈرو کہ یتیم لڑکیوں کے ساتھ انصاف نہ کر سکو گے تو اور عورتوں سے نکاح کر لو جو تمہیں پسند آئیں دو دو تین تین چار چار۔ پھر اگر ڈرو کہ تم ان میں انصاف نہ کر سکو گے تو ایک ہی سے نکاح کرو۔

اس آیت سے عبارۃ النص کے ذریعہ (۱) اصلاً تعدد ازواج کی اجازت (۲) عدل کی توقع نہ ہونے کی صورت میں صرف ایک عورت پر اکتفاء کا وجوب اور (۳) ضمناً شادی کی اباحت کا ثبوت ہوتا ہے۔

وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا[2]

اللہ نے خرید و فروخت کو حلال کیا اور سود کو حرام کیا۔

اس سے عبارۃ النص کے ذریعہ بیع کی حلت اور سود کی حرمت نیز بیع اور سود میں مماثلت (ایک جیسے) نہ ہونے کا ثبوت ہوتا ہے۔

اشارۃ النص (۲) اشارۃ النص سے ثابت وہ حکم ہے جو ظاہری کلام سے سمجھ میں نہ آئے اور کلام اس کے لئے لایا بھی نہ گیا ہو (وہ مقصود نہ ہو) لیکن کلام میں اشارہ اس کی طرف موجود ہو جو توجہ کرنے سے سمجھ میں آجائے[3] جیسے اوپر نکاح والی آیت میں اشارۃ النص کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے کہ بیوی کے ساتھ عدل و انصاف بہرحال واجب ہے خواہ ایک ہو یا زیادہ ہوں۔

وَعَلَی الْمَوْلُوْدِ لَہٗ رِزْقُھُنَّ وَکِسْوَتُھُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ[4]

اور باپ پر دودھ پلانے والی عورتوں کا کھانا و کپڑا ہے دستور کے مطابق۔

---

[1] النساء ع ۱ [2] البقرہ ع ۳۸ [3] اصول السرخسی حوالہ بالا [4] البقرہ ع ۳۰

اس سے اشارۃ النص کے ذریعے نسب کی نسبت کا ثبوت باپ کی طرف ہوتا ہے کیونکہ مولود (بیٹا) کی نسبت "وعلی المولو دلہ" میں باپ کی طرف حرف لام کے ذریعہ کی گئی ہے جو اختصاص کے لئے آتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نسب کی نسبت تنہا باپ کے لیے مخصوص ہے ماں اس میں شریک نہیں ہے اگر لام کو استحقاق وملکیت کے معنی میں لیا جائے تو پھر باپ کی خصوصیت اس نسبت میں باقی نہ رہے گی کیونکہ استحقاق وملکیت میں ماں اور باپ دونوں شریک ہیں۔ جس طرح عبارۃ النص کے ذریعہ دودھ پلانے والیوں کے اخراجات کا ثبوت تنہا باپ کے ذمہ ہے، ماں اس میں شریک نہیں ہے۔ اسی طرح اشارۃ النص کے ذریعہ نسب کی نسبت کا ثبوت تنہا باپ کی طرف ہے ماں اس میں شریک نہیں ہے۔

اقتضاء النص

(۳) اقتضاء النص سے ثابت وہ حکم ہے جو موجودہ کلام سے نہیں بلکہ اس میں کوئی مناسب وناگزیر محذوف (اضافہ) تسلیم کیا جائے اور اس سے وہ حکم سمجھ میں آئے۔[1]

یہ محذوف کلام سے خارج نہیں ہوتا بلکہ اس کو شامل اور مفہوم کی وضاحت میں اس کا محتاج ہوتا ہے عموماً اس کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) محذوف پر کلام کی سچائی موقوف ہو جائے

رفع عن امتی الخطاء والنسیان[2] میری امت سے خطا ونسیان اٹھا دیا گیا ہے۔

ظاہر ہے کہ خطا ونسیان واقع ہوتا رہتا ہے اس کے اٹھا دینے کے کوئی معنی نہیں ہیں لا محالہ کوئی لفظ ایسا محذوف ہوگا کہ جس کی طرف اٹھا دینے کا حکم منسوب کیا جا سکے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام خلاف واقعہ نہ قرار پائے وہ محذوف موقع کی مناسبت سے لفظ اثم (گناہ) یا اس کے مشابہ کوئی لفظ ہے یعنی خطا ونسیان کا گناہ میری امت سے اٹھا دیا گیا ہے

---

[1] اصول السرخسی حوالہ بالا [2] طبرانی - کبیر - عن ثوبان

اس محذوف کی تائید دوسری اور کئی روایتوں سے بھی ہوتی ہے۔[1]

(ب) محذوف پر عقلاً کلام کی صحت موقوف ہو۔

واسأل القریۃ[2] — آپ بستی والوں سے سوال کیجئے۔

یہاں لفظ "اہل" محذوف ہے اور اس کی طرف کلمہ سوال کی نسبت ہے کیونکہ اہل بستی ہی سے سوال ہوسکتا ہے بستی سے سوال کرنے کے عقلاً کوئی معنی نہیں ہیں۔

(ج) محذوف پر شرعاً کلام کی صحت موقوف ہو۔

فمن عفی لہ من اخیہ شیئ فاتباع بالمعروف وادآء الیہ باحسان[3] — جس کو اس کے بھائی (فریق مقابل) کی طرف سے کچھ معافی مل جائے تو معقول طریقہ سے مطالبہ کرنا اور خوبی کے ساتھ ادا کر دینا چاہیئے۔

قصاص (جان کا بدلہ جان) سے معافی کی صورت میں مطالبہ اور ادائیگی کا حکم اسی صورت میں صحیح ہوسکتا ہے جبکہ اس جگہ مال مطلوب محذوف مانا جائے ورنہ مطالبہ اور ادائیگی کے کوئی معنی نہیں رہتے ہیں۔

اقتضاء النص سے متعلق چند ضابطے موقع ومحل کی مناسبت سے اگر یہ محذوف متعین ہے تو چاہے وہ عام ہو یا خاص اس سے حکم متعلق کر دیا جائے گا جیسے

حرمت علیکم المیتۃ[4] — تمہارے اوپر مردار حرام کیا گیا ہے

یہاں لفظ "اکل" محذوف ہے یعنی "اکل المیتۃ" مردار کا کھانا حرام کیا گیا ہے

حرمت علیکم امہاتکم[5] — تمہارے اوپر تمہاری مائیں حرام کی گئی ہیں۔

---

[1] ملاحظہ ہو ابن ماجہ عن ابی ذر۔ حاکم عن ابن عباس ومشکوۃ باب ثواب ہذہ الامۃ۔

[2] یوسف ع ۱۰ [3] البقرہ ع ۲۲ [4] المائدہ ع ۱ [5] النساء ع ۴

یہاں لفظ نکاح محذوف ہے یعنی "نکاح امہاتکم" تمہارے اوپر تمہاری ماؤں سے نکاح حرام کیا گیا ہے۔ اور اگر محذوف متعین نہیں ہے بلکہ کئی کا احتمال ہو سکتا اور ان میں کسی بھی ایک کے ساتھ حکم متعلق کیا جا سکتا ہے تو ایسی صورت میں کسی ایک کو محذوف مانا جائے یا عام لفظ کو محذوف مانا جائے جو سب کو شامل ہو؟ مجتہدین کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ عام لفظ محذوف مان کر اس سے حکم متعلق کیا جائے اور دوسری جماعت کہتی ہے کسی ایک متعین کو محذوف مان کر اس سے حکم متعلق کیا جائے۔

اس اختلاف کا اثر بہت سے مسائل میں ظاہر ہوتا ہے مثلاً کوئی شخص بھول کر خطاءً یا جہالت سے نماز میں کوئی بات کر لے تو شافعیہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک نماز نہ باطل ہوگی۔ ان لوگوں نے مذکورہ حدیث "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" میں عام لفظ "حکم" کو محذوف مانا ہے یعنی "حکم الخطاء والنسیان" اور لفظ "حکم" عام ہے جو دنیوی (نماز نہ باطل ہونا) اور آخروی (مواخذہ نہ ہونا) دونوں کو شامل ہے۔ احناف کے نزدیک مذکورہ صورت میں نماز باطل ہو جائے گی ان کے نزدیک سہو اور عمد میں کوئی فرق نہیں ہے یہ حضرات مذکورہ حدیث میں لفظ "اثم" (گناہ) محذوف مانتے ہیں جس سے آخرت میں مواخذہ نہ ہونا مراد ہے دنیوی مواخذہ (نماز باطل ہو جانا) سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ یہ دوسری حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔

مجتہدین کی ہر دو جماعت کے پاس اپنی اپنی دلیلیں اور تائیدی حدیثیں ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔

ثبوتِ حکم میں عبارت النص کو تقدم حاصل ہوگا

ثبوتِ حکم کے لحاظ سے دلالتِ نص کی تینوں قسمیں (عبارۃ النص اشارۃ النص اور اقتضاء النص) ایک درجہ اور مرتبہ میں نہیں ہیں بلکہ عبارۃ النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ زیادہ قوی ہے پھر بالترتیب اشارۃ النص اور اقتضاء النص کا درجہ ہے۔ درجوں اور مرتبوں کا یہ فرق عام حالت میں ظاہر نہیں

ہوتا بلکہ تعارض ٹکراؤ کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے یعنی اگر کسی آیت سے عبارۃ النص کے ذریعہ کوئی حکم ثابت ہوا اور دوسری آیت سے اشارۃ النص یا اقتضاء النص کے ذریعہ اس کے خلاف ثابت ہو تو عبارۃ النص سے ثابت شدہ حکم پر عمل ہوگا اشارۃ النص یا اقتضاء النص سے ثابت شدہ حکم پر عمل نہ ہوگا۔

اشارۃ النص پر تقدم کی مثال

مثلاً اس آیت سے عبارۃ النص کے ذریعہ وجوب قصاص کا حکم ثابت ہوتا ہے۔

یا ایھا الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ[1]

اے ایمان والو مقتولین کے بارے میں تمہارے اوپر قصاص (جان کے بدلہ جان) فرض کیا گیا ہے۔

لیکن اس دوسری آیت سے اشارۃ النص کے ذریعہ وجوب قصاص کا حکم نہیں ثابت ہوتا۔

ومن یقتل مومناً متعمداً فجزاءہ جھنم خالداً فیھا وغضب اللہ علیہ ولعنہ واعدّ لہ عذاباً عظیماً[2]

جو شخص کسی مسلمان کو قصداً قتل کر دے تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور اللہ اس پر غضبناک ہوگا اور اس پر لعنت کرے گا اور اس کے لئے عذاب عظیم تیار رکھے گا۔

آیت میں بیان سزا کے موقع پر جو تمام تر سزا مذکور ہے وہ صرف اخروی ہے دنیوی کچھ نہیں ہے دنیوی سزا نہ ہونا اشارۃ النص سے ثابت ہے جبکہ اوپر کی پہلی آیت میں عبارۃ النص کے ذریعہ دنیوی سزا (قصاص) ثابت ہے۔ ایسی صورت میں "عبارت" پر عمل ہوگا "اشارۃ" پر نہ ہوگا یعنی قصاص واجب ہوگا۔

---

[1] البقرہ ع ۲۲ ۔　[2] النساء ع ۱۳

وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن بالمعروف [1]

اور باپ پر دستور کے مطابق دودھ پلانے والیوں کا کھانا کپڑا ہے۔

باپ پر چونکہ دودھ پلانے والیوں کے اخراجات کی ذمہ داری ہے اس بنا پر اشارۃ النص کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے کہ اولاد پر ماں باپ کی ذمہ داری میں باپ کو ماں پر ترجیح حاصل ہو گی یعنی اگر اولاد کے پاس ماں اور باپ دونوں میں سے صرف ایک کے اخراجات کی مقدرت ہو تو باپ کو ترجیح دی جائے گی ماں کو نہیں لیکن درج ذیل حدیث سے عبارۃ النص کے ذریعہ ایسی صورت میں باپ پر ماں کو ترجیح دینے کا ثبوت ہے اس بنا پر ماں ہی کو ترجیح ہو گی باپ کو نہ ہو گی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا:

من احق الناس بحسن صحابتی یا رسول اللہ فقال علیہ السلام امک قال ثم من قال امک قال ثم من قال امک قال ثم من قال ابوک [2]

یا رسول اللہ میرے حسن سلوک کا کون زیادہ مستحق ہے آپ نے فرمایا تیری ماں کہا پھر کون فرمایا تیری ماں کہا پھر کون فرمایا تیری ماں کہا پھر کون فرمایا تیرا باپ۔

یہ بحث آگے آئے گی کہ کس قسم کی حدیث سے قرآن کے عموم میں تخصیص پیدا کی جاسکتی ہے۔

اقتضاء النص پر تقدم کی مثال

اسی طرح مذکورہ حدیث "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" سے اقتضاء النص کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے کہ قتل خطا میں سزا نہ ہونی چاہیے کیونکہ خطاء اور نسیان اس امت سے اٹھا دیا گیا ہے لیکن درج ذیل آیت میں عبارۃ النص کے ذریعہ سزا کا ثبوت موجود ہے۔

---

[1] البقرہ ع ۳۰

[2] بخاری و مسلم باب البر والصلۃ

ومن قتل مومناً خطأ فتحریر رقبة مومنة ودیة مسلمة الی اھلہ[1]

جو شخص کسی مسلمان کو غلطی سے قتل کر دے تو ایک غلام آزاد کرنا ہے اور پوری دیت (خون کی قیمت) اس کے گھر والوں کو دینا ہے۔

نیز مذکورہ حدیث "رُفعَ الخ" سے اقتضاء النص کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے کہ بھول جانے والے پر نماز کی قضا نہ ہونی چاہیئے لیکن درج ذیل حدیث سے عبارۃ النص کے ذریعہ قضاء کا وجوب ثابت ہے۔

فاذا نسی احدکم صلوٰة او نام عنھا فلیصلھا اذا ذکرھا۔[2]

جب کوئی شخص نماز بھول جائے یا سو جائے تو جب یاد آئے تو اس کو پڑھ لے۔

نص کے مفہوم کی دلالت | (ب) ثانی نص کے مفہوم کی دلالت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) مفہوم موافق اور

(۲) مفہوم مخالف

مفہوم موافق | (۱) مفہوم موافق سے ثابت وہ حکم ہے جو نص کے لفظ سے نہیں بلکہ اس کے مفہوم سے حاصل کیا جائے یعنی لفظ سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس کی دلالت ایک اور حکم پر ہوتی ہے جو لفظ سے ثابت شدہ حکم کے مفہوم میں موافق ہوتا ہے مثلاً قرآن حکیم میں ہے:

فلا تقل لھما اُفٍّ[3]

ماں باپ کو اُف تک مت کہو

اس میں کم سے کم ایذا پہونچانے والی بات (او نہہ) سے منع کیا گیا ہے تو اس سے زیادہ ایذا پہونچانے والی جتنی باتیں اور چیزیں ہوں گی ان سب کی بدرجۂ اولیٰ ممانعت ہوگی یہ مفہوم "ایذاء پہونچانا" ہے جو مفہوم موافق کے درجہ میں ہر چھوٹی بڑی بات اور چیز کو شامل ہے۔

---

[1] النساء ع ۱۳ [2] مسلم ومشکوٰۃ باب تعجیل الصلوٰۃ [3] بنی اسرائیل ع ۳

ان الذین یأکلون اموال الیتمی ظلما انما یأکلون فی بطونھم نارا[1] — جو لوگ یتیموں کا ناحق مال کھاتے ہیں وہ اپنے پیٹ میں آگ بھرتے ہیں۔

اس میں ناحق یتیم کا مال کھانے کی ممانعت ہے جس سے مفہوم موافق کے ذریعہ مال کو تلف کرنے اور اس کی حفاظت میں کوتاہی کرنے کی تمام شکلوں کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔

مفہوم موافق کا نام دلالۃ النص

مفہوم موافق کو دلالۃ النص اور قیاس جلی بھی کہا جاتا ہے۔ دلالۃ النص اس بنا پر کہ اگرچہ نص کے الفاظ سے یہ نہیں حاصل کیا جاتا لیکن حکم کے مفہوم سے لامحالہ سمجھ میں آتا ہے[2]۔ قیاس جلی اس بنار پر کہ نسبۃً اس میں علت ہی سے کام لیا جاتا ہے اور اشتراک علت ہی کی بنا پر دوسرے حکم پر اس کی دلالت ہوتی ہے لیکن یہ علت اس قدر ظاہر اور کھلی ہوتی ہے کہ استنباط کی ضرورت نہیں پیش آتی۔

دلالۃ النص (مفہوم موافق) کی اسی حیثیت کی بنار پر شوافع اس کو عبارت النص کا قائمقام قرار دیتے اور اشارۃ النص پر اس کو ترجیح دیتے ہیں چنانچہ قرآن حکیم کی درج ذیل آیت سے قتل خطأ میں کفارہ کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔

ومن یقتل مومنا خطأ فتحریر رقبۃ مومنۃ[3] — جو شخص کسی مسلمان کو غلطی سے قتل کردے تو ایک غلام آزاد کرنا ہے۔

قتل خطأ میں جب کفارہ واجب ہے تو دلالۃ النص کے ذریعہ قتل عمد میں بدرجۂ اولیٰ واجب ہوگا لیکن احناف دلالۃ النص پر اشارۃ النص کو ترجیح دیتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے کیونکہ قتل عمد والی آیت ومن یقتل مومنا متعمداً الخ میں اشارۃ النص کے ذریعہ صرف اخروی سزا کا ثبوت ہوتا ہے اور اسی کو دلالت کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہوگی لیکن عبارۃ النص کو اس اشارۃ النص پر ترجیح ہوگی جیساکہ اوپر دنیوی سزا کے

---

[1] النسار ع ۱ [2] اصول السرخسی حوالہ بالا [3] النسار ع ۱۳

بارے میں گذر چکا اگر دلالۃ النص عبارۃ النص کے قائمقام ہوتی تو "عبارت" کی طرح "دلالت" کو بھی ترجیح دی جاتی۔

مفہوم مخالف

(۲) مفہوم مخالف سے ثابت وہ حکم ہے جو ثابت شدہ حکم کے مخالف مفہوم سے حاصل کیا جائے اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ ثابت شدہ حکم کسی قید کے ساتھ مقید ہوتا ہے جس جگہ وہ قید نہیں پائی جاتی وہاں اصل حکم کے خلاف حکم ثابت کیا جاتا اور یہ حکم مفہوم مخالف سے ثابت شدہ حکم سمجھا جاتا ہے لیکن اس قید کے لئے دو بڑی شرطیں ہیں جن کے بغیر مفہوم مخالف کا اعتبار نہ ہوگا۔

(۱) کلام جس قید کے ساتھ مقید کیا گیا ہے ثبوتِ حکم کے علاوہ اس کا اور کوئی فائدہ نہ ہو مثلاً رغبت دلانا احسان جتانا نفرت دلانا اور ڈرانا وغیرہ جیسا کہ اس آیت میں ہے:

یا ایہا الذین آمنوا لا تأکلوا الربوا اضعافا مضعفۃ[1] — اے ایمان والو سود دوگنے پر دوگنا نہ کھاؤ

یہاں "اضعافا مضعفۃ" ـــ (کئی کئی حصہ بڑھا کر) کی قید سود سے نفرت دلانے کے لئے ہے اصل مال پر جس قدر بھی زیادتی ہوگی وہ سود ہی سمجھی جائے گی جیسا کہ اس آیت سے ثابت ہے۔

وان تبتم فلکم رؤس اموالکم لا تظلمون ولا تظلمون[2] — اگر تم توبہ کرلو تو تمہارے لئے اصل مال ہے نہ تم کسی پر ظلم کرو اور نہ تم پر کوئی ظلم کرے۔

(ب) کوئی قوی دلیل مفہوم مخالف کی مخالفت پر نہ قائم ہو مثلاً

الحر بالحر والعبد بالعبد والانثی بالانثی[3] — قصاص میں آزاد آزاد کے بدلہ غلام غلام کے بدلہ اور عورت عورت کے بدلہ ہے۔

---

[1] آل عمران ع ۱۳ [2] البقرہ ع ۳۸ [3] البقرہ ع ۲۲

اس سے مفہوم مخالف کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے کہ عورت کے بدلہ مرد نہ قتل کیا جائے لیکن دوسری دلیل (آیت) موجود ہے کہ مرد عورت کے بدلہ قتل کیا جائے وہ یہ ہے:

ان النفس بالنفس الخ [1] — بیشک نفس (خواہ مرد ہو یا عورت) نفس کے بدلہ ہے۔

مفہوم مخالف سے استدلال میں ائمہ کا اختلاف

احناف نصوص شرعیہ (قرآن و حدیث) میں مفہوم مخالف سے استدلال کے قائل نہیں ہیں لیکن دیگر ائمہ (شوافع مالکیہ اور حنابلہ) مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں۔ اس اختلاف کا اثر بہت سے مسائل میں ظاہر ہوتا ہے۔ مثلاً قرآن حکیم کی آیت ہے

وان کن اولات حمل فانفقوا علیھن حتی یضعن حملھن [2] — اگر وہ حاملہ ہوں تو ان پر خرچ کرو یہاں تک کہ وضع حمل ہو جائے۔

اس آیت میں وہ عورت جس کو طلاق بائنہ دی گئی اور حاملہ ہے اس کے نفقہ کا ذکر ہے، نفقہ کے وجوب کے لئے حاملہ ہونے کی شرط ہے۔ اگر غیر حاملہ عورت کو طلاق بائنہ دی جائے تو مفہوم مخالف سے ثابت شدہ حکم یہ ہے کہ اس کا نفقہ طلاق دینے والے کے ذمہ نہ ہو گا۔ احناف کے علاوہ دوسرے اماموں کا یہی مسلک ہے لیکن امام ابوحنیفہ چونکہ مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کرتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک شوہر پر حسب سابق نفقہ واجب ہے۔

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الثیب احق بنفسھا من ولیھا [3] — ثیبہ (شادی شدہ لڑکی) اپنے ولی کے مقابلہ اپنے نفس کی زیادہ حقدار ہے۔

---

[1] المائدہ ع ۷ [2] الطلاق ع ۱

[3] مسلم و مشکوٰۃ کتاب النکاح باب الولی فی النکاح و استیذان المرأۃ

مفہوم مخالف سے ثابت ہے کہ باکرہ (کنواری لڑکی) کے نکاح میں ولی زیادہ حقدار ہے اس لئے اس کی رضامندی کے بغیر ولی کو نکاح کر دینے کا حق حاصل ہے۔ امام ابو حنیفہ چونکہ مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کرتے اس لئے وہ کنواری لڑکی کے نکاح میں بھی اس کی رضامندی کے بغیر ولی کا حق نہیں تسلیم کرتے ہیں۔

ائمہ کا یہ اختلاف نصوص شرعیہ (قرآن و حدیث) میں ہے غیر نصوص شرعیہ (لوگوں کی بات چیت ان کے عرف و عادات اور معاملات وغیرہ) میں متاخرین احناف بھی مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں[1]۔

مفہوم مخالف سے استدلال کا معاملہ نازک ہے اس کے قواعد و قوانین کی مزید تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں دیکھنی چاہیئے۔ (باقی)

---

[1] ابن ہمام —— التقریر و التحبیر شرح تحریر - مفہوم المخالفۃ۔

از خلافت تا امارت

امت مسلمہ کے لئے واجب القبول نظام

(۲)

جناب مولانا محمد عبداللہ سلیم مدرس دار العلوم دیوبند

کمالات پیغمبری کا حصول

اب دیکھنا یہ ہے کہ پیغمبر اور ایک امتی کے درمیان فرق کس نوع کا ہے اور اس فرق کے باوجود پیغمبر کا کوئی کمال امتی حاصل کر سکتا ہے یا نہیں؟ اگر کر سکتا ہے تو کس درجہ تک؟ تاکہ کمالات پیغمبری کے ساتھ مشابہت کی بات کو بوضاحت سمجھا جا سکے۔

مولانا اسماعیل شہید رح کی بحث کا خلاصہ

اس سلسلہ میں عارف باللہ شہید امت حضرت مولانا اسماعیل شہید رح دہلوی نے اپنی کتاب "منصب امامت" میں بڑی اچھی بحث کی ہے۔ اور بڑے اچھے انداز میں اس مسئلہ کی وضاحت فرمائی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ

"تمام کمالات جو حضرات انبیاء علیہم السلام کے اندر اعلیٰ درجہ کے ہوتے ہیں، ان کا ادنیٰ درجہ ہر مخلص مسلمان صحیح الاعتقاد کو ضرور نصیب ہوتا ہے۔ پھر افراد امت میں ان کے ایمان و اسلام کے مراتب کے مطابق درجات کے فرق سے یہ کمالات موجود ہوتے ہیں۔ اس بات کو

سمجھنے کے لئے ایک اصول کو پیش نظر رکھا جائے کہ کسی بھی دو چیزوں کے درمیان فرق کی دو نوعیتیں ہوتی ہیں، ایک تو یہ کہ دونوں ایک دوسرے سے ذات و احکام اور آثار میں ممتاز ہیں، جیسے لکڑی اور پتھر، انسان و حیوان، گھوڑا اور گدھا وغیرہ، دوسرے یہ کہ دونوں کے مابین امتیاز کلی نہیں ہے، بلکہ اتحاد جنس کے باوجود اختلاف فقط فرق مراتب کا ہے، مثلاً حرارت قوی وضعیف، کہ جنس تو دونوں کی ایک ہی ہے، لیکن قوت وضعف کے اندر باہمی فرق ہے۔ اسی طرح ٹھنڈک، روشنی اندھیرے اور رنگوں کو سمجھ لینا چاہیئے کہ ایک ہی جنس کی چیزیں ہونے کے باوجود اگر فرق ہوگا تو کمی زیادتی اور شدت و ضعف کا ہوگا۔ مثلاً کئی کپڑوں کو ایک ہی رنگ دیا جائے لیکن تھوڑا تھوڑا فرق کر دیا جائے۔ کسی میں بہت ہلکا، دوسرے میں کسی قدر زیادہ تیسرے میں اس سے زیادہ اسی طرح بڑھتا چلا جائے۔ اب ایسی صورت میں ادنیٰ درجہ کا فرق اعلیٰ درجہ سے تو بالکل واضح اور نمایاں ہوگا، لیکن اگر کسی بھی درجہ کو اس سے متصل درجہ سے ممتاز کرنا چاہیں تو اس میں دشواری ہو سکتی ہے۔ کیونکہ دونوں کا فرق اتنا خفیف ہوتا ہے کہ دونوں میں امتیاز نہیں ہو پاتا۔ یہ انتہائی قرب اور مماثلت و مشابہت کی وجہ سے ہوتا ہے۔

امامت کے معنیٰ

یہی حال حضرات انبیاء علیہم السلام کے کمالات کا جن کے ادنیٰ درجے افراد امت کو باہمی فرق کے ساتھ حاصل ہوتے ہیں کہ عام مسلمان کو حاصل شدہ کسی بھی کمال کو اگر پیغمبر کے اسی نوع کے کمال سے موازنہ کیا جائے تو دونوں کا فرق نہایت واضح اور نمایاں معلوم ہوگا۔ لیکن بعض خواص امت میں کوئی خاص کمال ساری امت کے مقابلہ میں نہایت اعلیٰ درجہ میں ہوتا ہے اور اگرچہ پیغمبر سے ادنیٰ درجہ میں ہوتا ہے لیکن دونوں میں حد سے زیادہ قرب کی وجہ سے ایک کا دوسرے سے امتیاز واضح اور نمایاں نہیں ہوتا۔ البتہ پیغمبر تو تمام کمالات کے اعلیٰ درجات کا جامع ہوتا ہے۔ لیکن خواص امت میں سے کسی میں اعلیٰ درجہ کا ایک کمال ہوتا ہے کسی میں دو اور کسی میں تین، کسی میں اور بھی

زیادہ، تو جس کسی کو جتنے اعلیٰ درجے کے کمالات حاصل ہوتے ہیں وہ اسی قدر اور ان ہی کمالات میں پیغمبر کے مشابہ ہوجاتا ہے اور اسی مشابہت کو امامت کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

ائمہ فقہ

مثلاً علم شریعت دو طریقوں سے حاصل ہوتا ہے۔ براہ تقلید یا براہ تحقیق، پھر تحقیق کے بھی دو طریق ہیں ایک الہام دوسرے اجتہاد، اور پیغمبر کا علم تقلیدی نہیں ہوتا، بلکہ تحقیقی ہوتا ہے، تو امت کے جن اکابر کو یہ درجۂ اجتہاد کمال درجہ میں حاصل ہوا۔ وہ اس کمال میں پیغمبر سے کمال مشابہت کی وجہ سے امام کہلائے گئے جیسے فقہ کے ائمہ اربعہ۔

ائمۂ کلام

اسی طرح علم عقائد انبیاء علیہم السلام کے پاس تقلیدی نہیں ہوتا بلکہ اس کی بنیاد یا استدلال ہوتا ہے یا الہام۔ اب جو احاد امت اس فن میں استدلال کے درجۂ کمال پر فائز ہوں ان کو مشابہت کی وجہ سے اس فن کا امام کہا جاتا ہے جیسے علم کلام کے

ائمہ نماز

امام رازی و غزالی وغیرہما، ایسے ہی ادائے نماز کے دو طریقے ہیں، انفراداً یعنی تنہا یا باجماعت، پھر جماعت کے ساتھ بھی یا مقتدی ہو کر یا امام بن کر۔ چونکہ پیغمبر صلعم کی نماز باجماعت ہوتی تھی۔ اور وہ مقتدی نہیں بلکہ امام ہوتے تھے۔ اب اس بات میں جو آپ کے مشابہ ہوتا ہے اس کو امام کہا جاتا ہے۔

امام الامت

اسی طرح قوم و ملک کی معاشی تدابیر، ملی استحکام اور اصلاحِ معاد کا کام جس کو سیاست ایمانی کہا جائے اس کے قیام کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ایک بطریق تبعیت یعنی تابع ہو کر جیسے حضرات خلفاء رضی اللہ عنہم کے نائبین و معاونین۔ اور یا بطریق متبوعیت جیسے حضرات خلفاء راشدین۔ چونکہ حضرات انبیاء علیہم السلام کی سیاست دوسری نوع کی ہوتی ہے۔ اس لئے سیاست ایمانی کے قیام میں جو بر بنائے متبوعیت درجۂ کمال پر پہونچے ہوئے ہوں۔ ان کو امام کہا جاتا ہے۔ اسی مشابہت کا منشا اس

حدیث سے چلتا ہے:

قال النبی صلے اللہ علیہ وسلم تکون النبوۃ فیکم ماشاء اللہ ان تکون ثم یرفعہا اللہ تعالیٰ ثم تکون خلافۃ علی منہاج النبوۃ ماشاء اللہ ان تکون ثم یرفعہا اللہ تعالیٰ ثم یکون ملکا عاضاً فیکون ماشاء اللہ ان یکون ثم یرفعہا اللہ ثم یکون ملکا جبریۃ فیکون ماشاء اللہ ان یکون ثم یرفعہا اللہ ثم تکون خلافۃ علیٰ منہاج نبوۃ ثم سکت۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تم میں نبوت اس وقت تک رہے گی جب تک اللہ چاہیں گے کہ وہ رہے پھر اس کو اللہ تعالیٰ اٹھالیں گے۔ اس کے بعد منہاج نبوت پر (یعنی نبوت کے مشابہ) خلافت قائم ہوگی جب تک اللہ اس کے بارے میں چاہیں گے کہ وہ رہے پھر اس کو بھی اللہ تعالیٰ اٹھالیں گے تو خود مختار بادشاہتیں ہوں گی جب تک اللہ چاہیں گے، پھر وہ نظام بھی اٹھالیا جائے گا، تو جبری حکومت ہوگی جب تک اللہ چاہیں گے پھر اس کو بھی اٹھالیں گے، تو اس کے بعد پھر منہاج نبوت پر خلافت ہوگی اتنا فرماکر آپؐ خاموش ہوگئے۔

تو امام فن کے اس کمال میں اس نوع کے کمال پیغمبری سے کوئی فرق نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ درمیان میں نبوت کا فرق حائل ہوتا ہے جیسا کہ بعض احادیث اس کی شاہد ہیں۔ مثلاً آپؐ نے حضرت عمرؓ کے بارے میں فرمایا جو ہر آئینہ کمالات نبوت کے حامل تھے۔

لوکان بعدی نبیاً لکان عمر

اگر میرے بعد کوئی نبی ہوتا تو عمرؓ ہوتے۔

اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا:

انت منی بمنزلۃ ھارون من موسیٰ الا انہ لا نبی بعدی

تم میری نسبت سے ایسے ہو جیسے ہارونؑ موسیٰؑ کی نسبت سے تھے، مگر میرے بعد کوئی نبی نہیں ہے۔

بہرحال مولانا شہیدؒ کی مذکورہ بالا شہادت سے یہ ثابت ہوچکا ہے کہ پیغمبر کا ہر خلقی کمال حاصل کیا جا سکتا ہے سوائے نبوت کے۔

کمالات پیغمبری اب یہ دیکھنا ہے کہ وہ کیا کمالات پیغمبری ہیں جن کی ایک خلیفۂ راشد میں اور امامت کبریٰ کے بلند مرتبہ منصب کی اہل شخصیت میں موجودگی ضروری ہے اس سلسلہ میں بھی حضرت مولانا شہیدؒ سے ہی استفادہ کرنا ہوگا، یہاں ہم اپنے لفظوں میں کتاب "منصبِ امامت" کے متفرق حصوں سے خلاصہ درج کر رہے ہیں، کیونکہ اصل کتاب فارسی میں ہے اور کافی تفصیلی بحث اس کے اندر ہے۔

مولاناؒ کے ارشاد کا حاصل یہ ہے:

حضرات انبیاء علیہم السلام کے وہ کمالات جن سے منصبِ امامت کے کمالات کا ربط و تعلق ہے پانچ قسم کے ہیں، جو یہ ہیں:

وجاہت[1]، ولایت[2]، بعثت[3]، ہدایت[4] اور سیاست[5]،

وجاہت[1] سے مراد یہ ہے کہ بارگاہ خداوندی میں محبوبیت اور ملائکہ مقربین کے نزدیک عزت نصیب ہو اور بندگان خدا کے حق میں واسطۂ[3] فیوض ربانی ہوں جس کو "سیادت" بھی کہا جاتا ہے۔

اقسام وجاہت لیکن یہ وجاہت یا اعمالِ صالحہ اور کمالِ اطاعت کے نتیجہ میں حاصل ہوتی ہے جیسے حدیث میں ہے:

لایزال عبدی یتقرب بالنوافل حتّٰی احببتہٗ الخ	ہمیشہ میرا بندہ نوافل کے ذریعہ تقرب حاصل کرنے میں لگا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ میں اس کو محبوب بنا لیتا ہوں۔

اور یا یہ وجاہت اجتبائی یعنی وہبی ہوتی ہے، اور کمالات بطورِ نتیجہ و ثمرہ ظاہر ہوتے ہیں اور یہی وجاہت حضرات انبیاء علیہم السلام کو حاصل ہوتی ہے۔ چنانچہ قرآن حکیم میں ہے:

یا مریم ان اللہ یبشرك بكلمة منه اسمہ المسیح عیسیٰ ابن مریم وجیہا فی الدنیا والاٰخرۃ

اے مریم بلاشبہ اللہ تعالیٰ تجھے اپنی طرف سے ایک کلمہ کی خوشخبری دیتے ہیں جس کا نام مسیح عیسیٰ ابن مریم ہے اور جو ذی وجاہت ہوگا دنیا اور آخرت میں۔

اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں ارشاد فرمایا گیا:

وکان عند اللہ وجیہا — اور تھے وہ اللہ کے نزدیک ذی وجاہت۔

اور واصطنعتك لنفسی — اور تجویز کر لیا میں نے تجھے اپنے واسطے۔

اور واجتبینٰهم وهدینٰهم الی صراط مستقیم — اور برگزیدہ کیا ہم نے ان کو اور رہنمائی کی صراط مستقیم کی طرف۔

اور والقیت علیك محبة منی ولتصنع علیٰ عینی۔

شعبہ ہائے ولایت | ولایت کے تین شعبے ہیں:

معاملات صادقہ: یعنی غیبی ذرائع سے تعلیم و تربیت اور تفہیم کا انتظام نیز الہام اور حکمت کا عطا ہونا

مقامات کاملہ: اس سے مراد اللہ تعالیٰ کے ساتھ محبت اور خشیت کا ہونا اور توکل، صبر و رضا، استقامت، زہد و قناعت وغیرہ ہیں۔

اخلاق فاضلہ: اس کے ذیل میں بلند ہمتی، شجاعت، حلم وحیار اور لوگوں کے ساتھ شفقت و محبت آتی ہے۔

بعثت | بعثت کا حاصل یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کسی قوم کے عوام و خواص میں تبلیغ احکام کے لئے مامور ہوتے ہیں مگر بعثت کی ایک ظاہری صورت ہے۔ یعنی جن احکام کی ان کو تبلیغ کرنی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بذریعہ وحی و الہام ان تک پہونچیں۔ اور

ایک باطنی حقیقت ہے۔ اور وہ ہے کہ ان حضرات کے مقدس قلوب میں مخلوق خدا کے لئے بے پایاں شفقت و محبت ہو، جیسے باپ کے دل میں اولاد کی محبت ہوتی ہے اور اسی کی وجہ سے وہ اُس اولاد کی تعلیم و تربیت اور پرورش کی راہ میں ہر طرح کی تکلیفیں اور اذیتیں خندہ پیشانی سے برداشت کر لیتا ہے۔

ھدایت وجاہت کے ذیل میں جس سیادت یعنی واسطۂ فیوض ربانی ہونے کا تذکرہ ہے اسی کے اثرات اور متعلقہ امور کے ظہور کا نام ہدایت ہے۔

سیاست اس کا حاصل یہ ہے کہ معاشی نظم و ضبط اور ہر گوشہ ہائے زندگی کی فلاح و بہبود کے جو مقررہ اصول و ضوابط ہیں ان کے مطابق امامت و حکومت کے ذریعے عوام کی تربیت کرنا، اب اگر اپنی حکمرانی سے دینی اصول پر عوام کی اصلاح و تربیت اور دینی امور میں ان کو نفع رسانی مقصود ہو تو یہ "سیاست ایمانی" ہے، اور اگر اس کے برعکس محض برسر اقتدار آنا اور پھر اس کے ذریعے سے جاہ و مال کی محبت، اظہار شوکت اور توسیع اقتدار کے نفس پرستانہ جذبات کی تسکین مقصود ہے تو اس کا نام "سیاست سلطانی" ہے۔

سیاست ایمانی ظاہر ہے کہ مذکورہ بالا تشریح کے مطابق "سیاست سلطانی" تو اپنی حرکات و سکنات اور طریق کار میں کسی ضابطہ قاعدہ کی پابند نہیں ہوتی اور نہ اس کے لئے کسی اہلیت و قابلیت کی شرط ہے، مگر سیاست ایمانی کی یہ صورت نہیں ہے۔ اس کا دائرہ بھی متعین اور نہج بھی مقرر، اور اس کے لئے بڑی گہری اور پختہ صلاحیت کی ضرورت بھی ہے، تو غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس صلاحیت کے آئینہ دار پانچ نکات ہیں:

فراست[1]، امارت[2]، عدالت[3]، حفاظت[4]، نظامت[5]

(۱) فراست: اس کا مطلب یہ ہے کہ مردم شناسی کا ملکہ ہو، تاکہ جو جس صلاحیت کا

ہو اس کے مناسب ہی اس سے کام لیا جائے۔

(۲) امارت: اس کے معنی یہ ہیں کہ لشکر کشی اور مقابلہ آرائی کا سلیقہ ہو۔

(۳) عدالت: اس کا حاصل یہ ہے کہ فصل خصومات کی ماہرانہ اہلیت ہو، جس کے لئے بنیادی طور پر اس بات کی صلاحیت ہونی ضروری ہے کہ حق کو باطل سے اور صداقت کو کذب سے الگ کر سکے۔

(۴) نظامت: یعنی بیت المال کے تمام محاصل کی وصولیابی کا بہتر نظم ونسق اور پھر صحیح مصارف اور مقررہ مدات میں ان کے خرچ کا بندوبست کر سکے۔

امامت کی اقسام اب اگر کسی میں وجاہت اور ولایت یہ دو کمالات ہوں تو اس کو امامت خفیہ حاصل ہے اور اگر بعثت وہدایت بھی نصیب ہے تو امامت باطنی ملی ہوئی ہے۔ اور اگر ان کمالات کے ساتھ سیاست بھی میسر ہے تو امامت تامہ کے جلیل القدر منصب پر وہ فائز ہے۔ حضرات خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم کو امامت کا یہی سب سے بلند مرتبہ یعنی "امامت تامہ" حاصل تھا۔

جن حضرات کو امامت خفیہ حاصل ہے وہ بوجہ سیادت کے یعنی خداوند تعالیٰ اور اس کے بندوں کے درمیان واسطۂ فیوض تو ہوتے ہیں مگر بعثت وہدایت کے نہ ہونے کی وجہ سے مخلوق کی ہدایت ان کے سپرد نہیں ہوتی اس لئے یہ فیوض تشریعی کے لئے واسطہ نہیں ہوتے بلکہ صرف فیوض تکوینی کے لئے ہوتے ہیں اور ان کو امام بھی نہیں کہا جاتا، البتہ جن کو امامت تامہ حاصل ہے ان کو مطلقاً امام کہا جاتا ہے۔ اسی امامت کی طرف آیت ربانی میں اشارہ ہے:

قال انی جاعلک للناس اماما — اللہ تعالےٰ نے (حضرت ابراہیمؑ سے) فرمایا میں بنانے والا ہوں تجھے لوگوں کا امام۔

اور وجعلنا منھم ائمۃ یھدون بامرنا — اور بنا دیئے ہم نے ان میں سے امام جو ہدایت

لما صبروا | پاتے ہیں ہمارے امر سے جبکہ انھوں نے صبر کیا۔

اور وجعلناھم ائمۃ یھدون بامرنا واوحینا الیھم فعل الخیرات واقام الصلوٰۃ وایتاء الزکوٰۃ وکانوا لنا عابدین | اور بنا دیا ہم نے ان کو امام جو ہمارے امر سے ہدایت پاتے ہیں اور ہم نے ان کی طرف وحی کی اچھے کاموں کے کرنے کی اور نماز کے قائم کرنے اور زکوٰۃ ادا کرنے کی اور ہوگئے وہ ہمارے عبادت گذار۔

خواہ ان ائمہ سے ہدایت عام اور بکثرت پھیلی ہو جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت موسیٰ علیہ السلام سے پھیلی۔ اور یا ایک بھی ہدایت یافتہ نہ ہوا ہو جیسے حضرت لوط علیہ السلام سے نہ ہوسکا، مستفیدین کی کثرت و قلت کا اثر ان حضرات کے اپنے کمال اور مرتبہ پر کچھ نہیں پڑتا کیونکہ اس کا تعلق تو افرادِ قوم کی سعادت و شقاوت سے ہے، بہرحال جن کو امامت تام حاصل ہے ان کو خلیفۂ راشد کہا جاتا ہے۔ یہ تینوں اقسام امامت حقیقیہ کہلاتی ہیں۔

خلافت راشدہ کی انواع

ہاں البتہ خلفاء راشدین کے سلسلہ میں یہ فرق ہے کہ اگر کسی خلیفۂ راشد کی خلافت کو عامہ مسلمین نے بالاتفاق تسلیم کیا ہو اور انتظام ملک وملت حسب منشاء خلافت چلا تو وہ خلافت منتظمہ ہے جیسے پہلے خلفاء ثلاثہ کی خلافت۔ اور اگر خلیفۂ راشد کی خلافت کو پوری امت نے اس وقت تسلیم نہیں کیا حالانکہ وہ خلیفۂ راشد اقامت خلافت میں بھرپور سعی فرماتے رہے تو وہ خلافت غیر منتظمہ ہے، جیسے خلیفۂ رابع حضرت علیؓ کی خلافت، اور اگر خلافت منتظمہ کو لوگوں نے برضاء و رغبت اور بدل وجان قبول کیا ہو تو وہ خلافت محفوظہ ہے، اور اگر بعض لوگوں کو اس خلافت پر کچھ اعتراض ہوا، اور اس خلیفہ کے با اقتدار رہنے سے تکدر محسوس کرتے رہے لیکن بغاوت یا خلافت سے برخاستگی کے مطالبہ تک نوبت نہ پہونچی ہو تو اس کو خلافت مفتونہ

کہا جائے گا۔[1]

خلافت راشدہ ختم نہیں ہوئی ایک بات یہ مشہور ہے کہ خلافت راشدہ بس حضرت علیؓ تک رہی ہے جیساکہ حدیث میں بھی ارشاد ہے، الخلافۃ بعدی ثلاثون سنۃ (خلافت راشدہ میرے بعد تیس سال تک ہے) لیکن حضرت شہیدؒ اس کی وضاحت کررہے ہیں کہ ایسا سمجھنا غلط ہے۔ مولانا شہیدؒ کا فرمانا یہ ہے کہ خلیفۂ راشد وہ ہے جو منصب امامت پر فائز ہو اور سیاست ایمانی کے ابواب کا اس سے ظہور ہو۔ جس کو بھی یہ بات حاصل ہوگی وہ خلیفہ راشد ہے خواہ وہ کسی بھی خاندان اور برادری کا ہو۔ لفظ خلیفہ کی نوعیت ایسی نہیں جیسے الفاظ خلیل اللہ، کلیم اللہ، حبیب اللہ، صدیق اکبر، فاروق اعظم اور ذو النورین وغیرہ ہیں کیونکہ یہ متعین افراد کے مخصوص خطابات ہیں، کسی دوسرے کے لئے نہ بولے جاتے ہیں اور نہ سمجھے جاتے ہیں بلکہ لفظ خلیفہ کی نوعیت ایسی ہے جیسے ولی اللہ، مجتہد، عالم، عابد، فقیہ اور محدث، حافظ اور بادشاہ و وزیر کی ہوتی ہے کہ جن میں بھی یہ صفات خاصہ پائی جائیں گی ان ہی کے لئے یہ الفاظ بولدئے جائیں گے باقی حدیث میں تیس سال کی جو تحدید ہے اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اس کے بعد خلافت راشدہ کا وجود سرے سے ہوگا ہی نہیں بلکہ منشا یہ ہے کہ تسلسل کے ساتھ تیس سال خلافت راشدہ رہے گی، پھر یہ تسلسل منقطع ہوجائے گا، اس کے بعد پھر کسی وقت خلافت راشدہ عود کرے گی یا نہیں اس کا تذکرہ اس حدیث میں نہیں ہے، لیکن دوسری حدیث میں عود کرنے کا تذکرہ ہے جیساکہ سابق میں ایک حدیث نقل کی جاچکی ہے اس کے مطابق دور تابعین کے ایک بزرگ حضرت حبیبؒ نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کو خلیفہ راشد قرار دیا تھا، جس کو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے بخوشی قبول بھی کیا تھا، نیز دوسری روایتوں میں مہدی موعود کی آمد کا تذکرہ ہے علاوہ ازیں آپ سے پہلے بھی بہت سے خلفاء راشدین اور مہدی آئے ہوں گے یا آئیں گے۔ حضرت مولانا شہیدؒ نے مہدیٔ موعود کے علاوہ دوسرے مہدیین کی تشریف آوری کے سلسلہ میں مختلف روایتیں بھی نقل کی ہیں۔[2]

(باقی)

---

[1] منصب امامت ص ۵۸ و ۵۹ [2] ماخوذ از کتاب مذکور ص ۶۰ تا ۶۲

آثارِ عمرؓ پر ایک نظر

(۵)

جناب محمد اجمل اصلاحی استاذ ادب مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اعظم گڈھ

(۱۳) حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کو جب جنگِ قادسیہ میں فتح حاصل ہوئی تو آپ نے عمرو بن معدیکرب کو جنھوں نے اس جنگ میں بڑی جانبازی کا مظاہرہ کیا تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک خط دے کر بھیجا اس خط میں عمرو بن معدیکرب کی شجاعت کا تذکرہ تھا۔ اور ان کی بڑی تعریف کی گئی تھی۔ عمرو بن معدیکرب دار الخلافہ پہنچے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کا حال دریافت فرمایا۔ عمرو بن معدیکرب نے بھی حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی بے حد تعریف کی اور یہاں تک کہا کہ "حضرت سعد مسلمانوں کے لیے باپ کی طرح ہیں"

اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

"لشتی ما تقارضتما الثناء" (البیان ج ۲ ص ۶۸)

ڈاکٹر صاحب نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس ارشاد کا یہ ترجمہ کیا ہے:

"واہ واتم نے تو ستائش کا حق ادا کر دیا" (اثر نمبر ۳۵ شمارہ جون ۶۷ء)

لیکن میرے نزدیک یہ ترجمہ بوجوہ عربی زبان کے عام قاعدے اور اس کے استعمالات کے بالکل خلاف ہے اس لئے صحیح نہیں ہے پہلی وجہ تو یہ ہے کہ اصل میں لفظ "تقارضتما" ہے جو مثنی کا صیغہ ہے اور ترجمہ میں اسے نظر انداز کر کے صیغہ واحد کا ترجمہ کیا گیا ہے۔ جو درست نہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ "تقارض ثناء" عربی زبان میں ایک دوسرے کی تعریف کرنے کو کہتے ہیں۔ اور ترجمہ میں صرف ایک ہی کے تعریف کرنے کا

لہ شرح ابن ابی الحدید ج ۱۲ ص ۶۳۹۔

ذکر کیا گیا ہے۔

خیال ہوتا ہے کہ جاحظ نے چوں کہ صرف عمرو بن معدیکرب کے جملے نقل کئے ہیں اور ان کا پس منظر ذکر نہیں کیا ہے شاید اسی وجہ سے ڈاکٹر صاحب سے اس کے سمجھنے میں یہ غلطی ہو گئی لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جواب جس کا ڈاکٹر صاحب نے ترجمہ کیا ہے خود بول رہا ہے کہ دو آدمیوں نے ایک دوسرے کی تعریف کی ہے۔ اس جملہ کا سادہ اور صاف ترجمہ یہ ہے :-

"تم دونوں نے ایک دوسرے کی خوب تعریف کی "

دونوں سے مراد حضرت سعد بن ابی وقاص اور عمرو بن معدیکرب ہیں۔ ابن ابی الحدید شارح نہج البلاغۃ نے ابو عبیدہ معمر بن المثنیٰ کے حوالے سے یہی واقعہ نقل کیا ہے اور اس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول میں اتنا اضافہ ہے۔

"کتب یثنی علیک وقدمت تثنی علیہ" — سعد نے تمہاری تعریف لکھی اور تم نے یہاں آکر ان کی تعریف کی۔

عمرو بن معدیکرب نے حضرت سعد بن ابی وقاص کی تعریف میں جو کلمات کہے تھے ان میں ایک جملہ یہ بھی ہے "نبطی فی حبوتہ" ڈاکٹر صاحب نے اس کا ترجمہ کیا ہے: سادہ لباس میں نبطی" لیکن یہ ترجمہ بھی صحیح نہیں ہے۔ "حبوۃ" سے مراد وہ خاص نشست ہے جس کے عرب عادی تھے۔ اصلاً "حبوۃ" اس کپڑے کو کہتے ہیں جس سے وہ کمر اور گھٹنوں کو باندھ کر بیٹھا کرتے تھے۔ اس طرح بیٹھنے کو "احتباء" کہتے ہیں اور اس جملہ کا مطلب یہ ہوگا کہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ اس مخصوص نشست میں نبطی لگتے ہیں۔

البیان والتبیین کی روایت میں "حبوۃ" کا لفظ ہے مگر علامہ ابن اثیر نے لکھا ہے کہ مشہور روایت "جبوۃ" کی ہے (جیم کے ساتھ)[1] "جبوۃ" خراج وصول کرنے کو کہتے ہیں۔

---

[1] نہایۃ ابن الاثیر ج ا ص ۱۹۹

ازالۃ الخفار میں مقاتل الفرسان لمعمر بن المثنی سے "جابیۃ جبوۃ" اور شرح ابن ابی الحدید میں اسی کتاب سے "جابیۃ" کے الفاظ منقول ہیں جن سے مشہور روایت کی تائید ہوتی ہے۔ راقم الحروف کے خیال میں یہی روایت صحیح ہے "جبوۃ (حائے حطی کے ساتھ) تصحیف ہے۔ نبطی چوں کہ تعمیرات، آبادکاری اور مالگزاری وصول کرنے میں مشہور تھے اس لئے عمرو بن معدیکرب نے حضرت سعد کو ان سے تشبیہ دی[1] العقد الفرید کا جو ایڈیشن احمد امین وغیرہ کی تحقیق سے شائع ہوا ہے اس میں بھی "جبوۃ" کی بجائے "جابیۃ" درج کیا گیا ہے۔ اور حاشیہ میں تصریح موجود ہے کہ مخطوطات میں "جبوۃ" تھا مگر ہم نے شرح ابن ابی الحدید کی روایت پر اعتماد کیا ہے[2]

(۱۴) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک خطبہ کا ایک جملہ یہ ہے:

"لن يبلغ حق ذی حق أن يطاع فی معصية الله" (البیان ج ۲ ص ۱۷)

ڈاکٹر صاحب نے اس جملہ کا ترجمہ یہ کیا ہے:۔

"حق دار کو اس کا حق ہرگز نہیں ملے گا اگر اس نے اللہ کے احکام سے روگردانی میں کسی اور کی فرمانبرداری کی"۔ (اثر نمبر ۳۶ شمارہ جون ۱۹۶۸ء)

یہ ترجمہ اس وقت صحیح ہوگا جب عبارت یوں ہو:

"لن يبلغ ذا حق حقهٗ إن أطاع فی معصية الله"

ڈاکٹر صاحب کے ترجمہ میں دوسری غلطیوں کے علاوہ حقدار ہی کو اللہ کی نافرمانی میں کسی کا فرمانبردار قرار دیا گیا ہے۔ حالانکہ اصل عبارت میں "حق دار" فرمانبردار نہیں ہے بلکہ اللہ کی نافرمانی میں خود اس کی فرمانبرداری کئے جانے کا ذکر ہے۔ "ذی حق" سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ خود اپنے کو مراد لے رہے ہیں۔ اس صورت میں جملہ کا صحیح ترجمہ یہ ہوگا۔

"کسی صاحب حق (خلیفہ اور حاکم) کو یہ حق ہرگز نہیں پہنچتا کہ اللہ کی معصیت میں اس کی

---

[1] لسان العرب (نبط) [2] العقد الفرید ج ۲ ص ۶۵۔

اطاعت کی جائے"۔

کنز العمال میں الحوفی کی روایت میں "حق ذی حق" کی بجائے "منزلۃ ذی حق" ہے[1] یعنی کسی حاکم کو یہ درجہ حاصل نہیں العقد الفرید کے الفاظ یہ ہیں[2]:

إنه لم يبلغ من حق مخلوق أن يطاع في معصية الخالق	کسی مخلوق کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ خالق کی معصیت میں اس کی اطاعت کی جائے

یہی بات حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے بھی خلیفہ ہونے کے بعد ایک خطبہ میں یوں فرمائی تھی:

أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم[3]	تم اس وقت تک میری اطاعت کرنا جب تک میں تمہارے بارے میں اللہ کی اطاعت کرتا رہوں مگر جب اللہ کی نافرمانی کروں تو میری اطاعت تمہارے لئے ضروری نہیں

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس حقیقت کو مختلف مواقع پر بار بار واضح فرمایا[4]۔

---

(۱۵) حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور بدوی کے مکالمے میں بدوی کی بیوی کا نام "ام عونی" (عین اور نون کے ساتھ) چھپا ہے (اثر نمبر ۸۴ شمارہ جون ۷۵ء)، جو غلط ہے۔ صحیح نام ہمزہ اور ف سے ہے یعنی "ام أوفی" ممکن ہے یہ کتابت کی غلطی ہو۔

---

(۱۶) ڈاکٹر صاحب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک قول کا ترجمہ کرتے ہیں:

---

[1] کنز العمال ج ۸ ص ۲۰۷ [2] العقد الفرید قدیم ایڈیشن ج ۲ ص ۱۱۲ [3] بحوالہ سابق ص ۱۱۱ جمہرۃ خطب العرب ج ۱ ص ۶۷ [4] صحیح مسلم کتاب الامارۃ، سنن نسائی کتاب البیعۃ، کنز العمال ج ۳ ص ۲۰۱۔

"اگر تم میں سے کوئی کسی کے پاس تین مرتبہ جائے مگر تمہیں اس سے کوئی بھلائی نہ پہنچے تو پھر اس کے یہاں جانا چھوڑ دو" (اثر نمبر ۲۴ شمارہ جون ۵۸ء)۔

اصل اثر میں کسی کے پاس جانے کا ذکر نہیں ہے عبارت ملاحظہ ہو:۔

"إذا توجه أحدكم فی وجه ثلاث مرات فلم یصب خیرا فلیدعہ" (البیان ج ۲ ص ۱۱۱)

اس عبارت کا صحیح ترجمہ یہ ہے:۔

"جب تم میں سے کوئی تین بار کسی سمت کا رخ کرے اور اسے کامیابی نہ ہو تو اسے چھوڑ کر دوسری سمت کا رخ کرنا چاہیئے"۔

یہ اثر دراصل تجارت سے متعلق ہے جیسا کہ دوسرے مقامات پر یہی اثر ان لفظوں میں منقول ہے:۔

"من تجر فی شیئ ثلاث مرات فلم یصب فیہ فلیتحول منہ إلی غیرہ"[1]

جو شخص کسی چیز کی تین مرتبہ تجارت کرے اور اس کو کچھ نفع نہ ہو تو اسے کسی دوسری چیز کی تجارت کرنی چاہیئے۔

مذکورہ بالا دونوں روایتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی روایت میدان تجارت سے متعلق ہے اور دوسری سامان تجارت سے۔

---

(۱۷) شام کے گورنر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے نام حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مراسلہ کا ایک جملہ یہ ہے:

"تعهد الغریب فإنك إن لم تتعهده ترك حقه ورجع إلی أهله

---

[1] عیون الاخبار ج ۱ ص ۲۵۰، تاریخ عمر لابن الجوزی ص ۱۹۱، شرح ابن ابی الحدید ج ۱۲ ص ۲۳۰، ازالۃ الخفاء ج ۲ ص ۱۹۶۔

و إنما ضيع حقه من لم يرفق به" (البیان ج ۲ ص ۱۷)

ڈاکٹر صاحب نے اس جملہ کا ترجمہ ان لفظوں میں کیا ہے:

"پردیسی سے الف والس برتو کیوں کہ اگر اجنبیت وبے گانگی برتو گے تو وہ اپنے حق سے دست بردار ہو کر اپنے اہل وعیال کی طرف (بحالت مایوسی) واپس لوٹ جائے گا ایسے پردیسی کا حق اس نے تلف کیا جس نے پردیسی کی رفاقت نہیں کی" (دانش نمبر ۳۴ شمارہ جون ۱۹۶۹ء)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ مکتوب دراصل آداب قضاء سے متعلق ہے۔ اس میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو آپ نے پانچ باتوں کا حکم دیا ہے مذکورہ بالا فقرہ میں قاضی کو یہ ہدایت کی گئی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے وطن اور اہل وعیال سے دور تمہاری عدالت میں مقدمہ لیکر آئے تو اس کا خاص خیال رکھو، چنانچہ نرمی و یگانگت سے پیش آؤ، اس کے مقدمہ کا فیصلہ مقامی لوگوں سے پہلے کرو ورنہ وہ مایوس ہو کر واپس ہو جائے گا۔ اور اس کی حق تلفی کی ذمہ داری تم پر ہوگی[1]

فقرہ کے آخری لفظ "لم یرفق بہ" کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب نے "رفاقت" کیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ یہاں "رفق" اسی مفہوم میں ہے جس میں "تعہد" کا لفظ استعمال ہوا ہے "رفق بہ" کے معنی ہیں نرمی اور ملاطفت سے پیش آنا۔ اس لئے اس جملہ کا صحیح ترجمہ یہ ہوگا۔

" اجنبی کا خیال رکھو۔ ورنہ اپنا حق چھوڑ کر وہ، اپنے اہل وعیال کے پاس واپس چلا جائے گا۔ اس کا حق دراصل اسی نے ضائع کیا جو اس کے ساتھ نرمی اور یگانگت سے پیش نہیں آیا۔"

ایک دوسری روایت میں "لم یرفق بہ" کی بجائے "لم یرفع رأسہ" ہے[2]

امام ابو یوسف رح نے عروہ بن رویم سے یہ روایت نقل کیا ہے کہ یہ خط حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو عبیدۃ بن الجراح رضی اللہ عنہ کو جب وہ شام میں تھے تحریر

---

[1] المبسوط ج ۱۶ ص ۶۵ [2] اخبار القضاۃ لوکیع مطبوعہ ۱۹۴۷ء [3] ج ۱ ص ۲۸۷، کتاب الخراج

فرمایا تھا۔ ابن ابی الحدید نے شرح نہج البلاغۃ میں ایک جگہ اس خط کا مکتوب الیہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو بتایا ہے، الفاظ بھی بعینہ جاحظ کی روایت کے مطابق ہیں[1] لیکن دوسری جگہ مصنف مذکور نے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ والی بصرہ کے نام حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک خط نقل کیا ہے۔ اس میں بھی مکتوب زیر بحث کا مضمون قدرے مختلف الفاظ میں وارد ہوا ہے[2]

---

(۱۸) آداب قضاء ہی سے متعلق حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک دوسرے مکتوب کی سند کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب یہ کرتے ہیں:

"ابو یوسف اپنے شیخ عبد الرحمٰن محمد بن عبد اللہ عرزمی م ۱۵۵ھ سے روایت کرتے ہیں اور اس راوی سے جس نے ابو امیہ شریح بن حارث م ۷۲ سے روایت کی ہے۔ عمرؓ نے معاویہ بن ابی سفیان صخر کو لکھا" (اثر نمبر ۴۴ شمارہ جون ۱۹۷۵ء) لیکن اصل سند میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ سند کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

"ابو یوسف عن العرزمی عمن حدثہ عن شریح أن عمر بن الخطاب کتب إلیہ"

چوں کہ اس سے قبل حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے نام حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مراسلہ گزر چکا ہے اس لیے ڈاکٹر صاحب نے "الیہ" کی ضمیر کا مرجع حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو سمجھا۔ حالانکہ سند زیر بحث میں مکتوب الیہ خود حضرت شریح ہیں۔ اس لیے اس سند کا صحیح ترجمہ یہ ہوگا۔

"ابو یوسف نے عرزمی سے اور عرزمی نے اس شخص سے روایت کی جس نے حضرت شریح سے نقل کیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انھیں (حضرت شریح کو) لکھا"۔

---

[1] ابن ابی الحدید ج ۷، ص ۹۱۔ [2] حوالہ سابق ج ۱۲ ص ۴۳۔

(ب) اس خط میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت شریح کو تین ہدایت دی ہیں جنکے الفاظ یہ ہیں: "لا تشار، ولا تمار تضار" (البیان ج ۲ ص ۱۷۲)

ڈاکٹر خالدی صاحب نے اس فقرہ کا ترجمہ یہ کیا ہے:

"مجلس عدالت میں کسی فریق سے سودا کرو نہ جھگڑا اور نہ حق دار سے حق چھینو نہ کسی کو نقصان پہنچاؤ)"

"مشاراۃ" کے معنی خرید و فروخت کے ضرور آتے ہیں مگر یہاں اس کا کوئی موقع نہیں اس لئے کہ خرید و فروخت کا تذکرہ مستقلاً آگے آرہا ہے۔ ثانیاً "لاتمار" سے اس کا کوئی جوڑ نہیں۔ اگر "فریق سے سودا کرنے" سے مراد رشوت ہے تو یہ بھی درست نہیں ترجمہ کی دوسری غلطی یہ ہے کہ "تضار" کو مستقل حیثیت دیدی گئی ہے جب کہ جاحظ کی زیر بحث روایت میں اگر ڈاکٹر صاحب کا نسخہ ہمارے نسخہ سے مختلف نہیں ہے تو "تضار" ماقبل کے دونوں فعلوں سے متعلق ہے۔ ڈاکٹر صاحب کا ترجمہ اس صورت میں صحیح ہوتا جب دوسرے مقامات کی طرح یہاں بھی "ولا تضار" علیحدہ جملہ کی حیثیت سے آیا ہوتا۔

شرح ابن ابی الحدید میں "لا تسار ولا تضار" کی روایت ہے یعنی پہلا فعل سین مہملہ کے ساتھ ہے[1] "لاتمار" نہیں ہے۔ اور "لا تضار" مستقل جملہ ہے۔ مبسوط میں غائب کے صیغہ سے یوں مروی ہے:

"عن شریح أن عمر کتب إلیه أن لا یشار ولا یضار ولا یبیع ولا یبتاع فی مجلس القضاء"[2] زیر بحث فقرہ کے پہلے لفظ کو تین طرح پڑھا گیا ہے:

(۱) لا تُشَارِ (رائے مکسور غیر مشدد) اس کا مصدر "مشاراۃ" ہوگا یعنی معتل اللام

---

[1] شرح ابن ابی الحدید ج ۱۰ ص ۶۹۱ - [2] المبسوط للسرخسی ج ۱۶ ص ۶۶

(ب) لا تشارّ (رائے مشدد اور شین معجمہ) مصدر "مشارّۃ" ہوگا یعنی مضاعف
(ج) لا تُسارّ (رائے مشدد اور سین مہملہ) گویا شین معجمہ کی صورت میں دو شکلیں
ہوئیں اور سین مہملہ کی صورت میں ایک ہی شکل اور وہ یہ کہ راء مشدد ہو۔

جاحظ کی روایت میں "لا تشار" کے ساتھ "لا تمار" بھی ہے جس کا تقاضا ہے کہ اول الذکر لفظ میں شین معجمہ ہی ہو کیوں کہ یہ دونوں لفظ عام طور پر ایک ہی ساتھ استعمال ہوتے ہیں اور ان کے معنی بھی تقریباً یکساں ہیں اب رہا یہ سوال کہ ان کا مادہ "شری و مری" ہے یا "شر و مر" تو دونوں کی گنجائش ہے۔ مشارۃ و مشاراۃ" اور مِمارۃ و مماراۃ کے درمیان معنوی اعتبار سے کچھ زیادہ تفاوت نہیں ہے۔ مشارّۃ کے معنی شر انگیزی، ایک دوسرے سے جھگڑا کرنا اسی طرح مشاراۃ کے معنی بھی سخت جھگڑا کرنا۔ ممارۃ کے معنی کشتی لڑنا، شکست دینے کے لئے کشمکش کرنا اور مماراۃ کے معنی بے جا بحث و تکرار کرنا کثرت استعمال کو دیکھا جائے تو مشاراۃ اور مماراۃ کو ترجیح حاصل ہوگی۔ یہ دونوں لفظ اور ان کے مشتقات اکثر ساتھ استعمال ہوتے ہیں اور بہت سے مقامات پر اس صراحت کے ساتھ آئے ہیں کہ ان میں کوئی اور تاویل ممکن نہیں مثلاً جب سائب بن صیفی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گئے اور آپ سے پوچھا کہ اے اللہ کے رسول کیا آپ مجھے پہچانتے ہیں؟ تو آپ نے فرمایا:

وکیف لا اعرف شریکی فی الجاھلیۃ	دور جاہلیت کے اس رفیق کو کیونکر نہ پہچانونگا
الذی کان لا یشاری ولا یماری	جو کبھی جھگڑا کرتا تھا نہ بیجا بحث و تکرار

ابن المقفع کا قول ہے:

المشاراۃ والمماراۃ	جھگڑا اور بحث و تکرار سے دیرینہ دوستی
یفسد ان الصداقۃ القدیمۃ	میں فساد پیدا ہو جاتا ہے اور مستحکم
ویحلان العقدۃ الوثیقۃ۔	تعلق بھی ٹوٹ جاتا ہے۔

ابن عبد ربہ (متوفی ۳۲۸ھ) نے مذکورہ بالا دونوں آثار جس باب کے تحت درج کئے ہیں اس کا عنوان ہی "باب فی ترک المشارّۃ والمماراۃ" رکھا ہے[1]۔

حضرت میمون بن مہران (متوفی ۱۱۷ھ) سے سوال کیا گیا: ناراضگی کی وجہ سے کسی دوست سے آپ کے تعلقات منقطع کیوں نہیں ہوتے تو آپ نے جواب دیا۔

لأنی لا اشاریہ	اس لئے کہ میں اس سے جھگڑا اور بحث
ولا أماریہ[2]	وتکرار نہیں کرتا۔

کثرت سے دونوں مصادر کے ایک ساتھ استعمال ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اثر میں بھی ہم "لاتشار ولاتمار" کو مشاراۃ و مماراۃ سے ماخوذ تصور کریں جیسا کہ البیان والتبیین کے شارح حسن السندوبی کا خیال معلوم ہوتا ہے کہ لیکن شرح ابن ابی الحدید اور المبسوط کی روایت کی روشنی میں جس میں "لاتضارّ" بھی آیا ہوا ہے ایک اور پہلو پر غور کرنا باقی ہے۔

دو یا دو سے زائد لفظوں کے درمیان صوتی ہم آہنگی اور توازن پیدا کرنے کے لئے کبھی کبھی عربی زبان میں ایک لفظ کو دوسرے کے مطابق کر دیتے ہیں اور اس کے لئے زبان کے عام اور معروف قواعد کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ بلکہ بسا اوقات مادہ میں بھی مناسب تصرف سے گریز نہیں کرتے۔ اصطلاح میں اس عمل کو "اتباع" کہتے ہیں۔ "اتباع" عربی زبان کا ایک فصیح، معروف اور کثیر الاستعمال اسلوب ہے کلام عرب میں بکثرت اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ "اتباع" کی مختلف شکلیں ہیں جنکی تفصیل معلوم کرنے کے لئے امام سیوطی کی "المزہر" اور ابو الطیب اللغوی (متوفی ۳۵۱ھ) کی کتاب الاتباع کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔ ہم یہاں چند مثالیں پیش کریں گے۔

وفد عبد القیس کی حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ منقول ہیں:

---

[1] العقد الفرید قدیم ایڈیشن ج ۱ ص ۲۱۲۔ [2] شرح ابن ابی الحدید ج ۱۸ ص ۱۰۱۔

"مرحبا بالقوم غیر خزایا ولا ندامی"

امام لغت فرّاء (متوفی ۲۰۷ھ) کے نزدیک یہاں اتباع ہے۔ کیوں کہ قواعد کی رو سے "ندامی" کی بجائے "نادمین" ہونا چاہیئے۔ اس لئے کہ "ندامیٰ" ندمان کی جمع ہے اور یہاں "نادم" کی جمع کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ گویا صرف "خزایا" سے ہم آہنگ کرنے کے لئے "نادمین" کی بجائے "ندامی" کہا گیا۔ مقصد تحسینِ کلام ہے۔

ایک دوسری حدیث میں ہے:

"ارجعن مأزورات غیر مأجورات"

قواعد کا تقاضا ہے کہ پہلا لفظ "مازورات" کی بجائے "موزورات" ہو اس لئے کہ اس کا مادہ "مہموز الفاء" کی بجائے "معتل الفاء" ہے مگر "ماجورات" سے مطابقت پیدا کرنے کے لئے یہ تبدیلی کر دی گئی۔ عربوں کا ایک مشہور جملہ ہے:-

"إنی لآتیہ بالغدایا والعشایا"

"غداۃ" کی جمع "غدوات" آتی ہے: اہل لغت کا اتفاق ہے کہ مندرجہ بالا قول میں "العشایا" سے ہم آہنگ کرنے کے لئے بجائے "غداوت" کے "غدایا" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے[1]

خود سائب بن صیفی کی روایت میں جو اوپر گزر چکی ہے بعض مراجع میں "لا یشاری ولا یماری" کے ساتھ "ولا یداری" کا لفظ بھی مذکور ہے[2]۔ یہ آخری لفظ اصلا "لایدارئ" ہونا چاہیئے اس لئے یہاں اس کا مادہ (د ر ء) مہموز اللام ہے لیکن ماقبل کے دونوں لفظوں سے مطابقت پیدا کرنے کے لئے ہمزہ کو "ی" سے بدل دیا گیا ہے۔ موجودہ شکل میں بظاہر وہ مہموز کی بجائے معتل دکھائی دیتا ہے۔

عربی زبان کے اس فصیح اور معروف اسلوب کو سامنے رکھ کر اور یہ بحث اثر کی جا رہی

---

[1] صحیح مسلم شرح النووی کتاب الایمان ج ا ص ۳۴ - [2] لسان العرب (شعری)

پر غور کیجئے۔

لا انتشار، ولا اتمار، ولا اتضار

اسلوب اتباع کی روشنی میں اس عبارت کی دو شکلیں ہیں ایک تو یہ کہ "لا اتضار" کی تشدید ختم کر دی جائے اور تینوں لفظوں کا آخری حرف مکسور رہو۔ دوسری شکل یہ ہے کہ "لا اتضار" جو اصلاً مضاعف" ہے اسے اپنے حال پر رکھیں اور ابتدائی دونوں الفاظ کو اسی طرح "معتل" کی بجائے "مضاعف" کر دیں۔ اس صورت میں تینوں کی راء مشدد ہو جائے گی۔

ہمارے نزدیک قواعد، "اتباع" کی روح اور کلام عرب کے مزاج سے قریب ترین شکل یہی آخری ہے۔ اس لئے کہ آخری شکل میں ہم قواعد کی خلاف ورزی کئے بغیر اس مقصد کو حاصل کر لیتے ہیں، جس کے لئے "اسلوب اتباع" کو اختیار کیا جاتا ہے اوپر گزر چکا ہے کہ مشارّۃ و ممارّۃ اور مشاراۃ و ممارۃ مواقع استعمال کے اعتبار سے ملتے جلتے ہیں اس لئے بآسانی ہم "لا انتشار و لا اتمار" کو مشارّۃ و ممارّۃ سے ماخوذ قرار دے سکتے ہیں اور ہمارا یہ عمل "اتباع" بھی نہ ہو گا جس میں کسی قدر تصرف سے کام لیا جاتا ہے۔ بلکہ قواعد کے عین مطابق ہو گا۔

یہی وجہ ہے کہ جب کلام میں معتل اللام صیغے ہوتے ہیں تو مشاراۃ و ممارۃ کو اختیار کیا جاتا ہے جیسا کہ صائب کی حدیث میں ہے اور جب مضاعف صیغے ہوتے ہیں تو مشارۃ و ممارۃ کا انتخاب کرتے ہیں۔ چنانچہ ابو الاسود الدؤلی (متوفی ۶۹ھ) نے کسی شخص سے اس کی ماں کے متعلق سوال کرتے ہوئے یہ مشہور جملہ کہا:

"ما فعلت امرأۃ فلان التی کانت تشارّہ و تمارّہ و تجارّہ و تزارّہ و تھارّہ"[1]

اس جملہ میں چونکہ تمام افعال کا آخری حرف "راء" مشدد ہے اس لئے قائل نے

---

[1] لسان العرب (شرر، زرر، ھرر)

"تشاریہ و تماریہ" کی بجائے "تشارٔہ و تمارٔہ" کا انتخاب کیا۔

(ج) حضرت شریح کے نام زیر بحث مراسلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی دوسری ہدایت کے الفاظ یہ ہیں؛

"ولا تبع ولا تبتع فی مجلس القضاء"

ڈاکٹر صاحب نے اس جملہ کا ترجمہ یہ کیا ہے؛

"کسی کو کچھ بیچو اور نہ کسی کو کچھ بیچنے دو (کسی کو کچھ دینے دلانے یا خود کچھ لینے سے اجتناب کرو)"

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے الفاظ بجائے خود بہت ہی واضح ہیں مگر ڈاکٹر صاحب کو ان واضح الفاظ کے معنی کو سمجھنے میں زحمت پیش آئی اور اس کی وضاحت کے لئے ان کو بریکیٹ کی ضرورت محسوس ہوئی جس نے ڈاکٹر صاحب کی منشاء کو اور گنجلک کر کے رکھ دیا۔

"لا تبتع" کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب نے "بیچنے دو" کیا ہے جو قطعاً غلط ہے۔ "ابتیاع" بیچنے اور بیچنے دینے کو نہیں بلکہ خریدنے کو کہتے ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مطلب یہ ہے کہ مجلس قضاء یعنی عدالت میں خرید و فروخت نہیں کرنی چاہئے کیوں کہ اس سے عدالت کا وقار مجروح ہوتا ہے۔ اس ممانعت کے اور بھی دوسرے مصالح ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں[1]۔ اسلام کے نظام عدالت کا یہ ایک زریں اور معروف اصول ہے جو ڈاکٹر صاحب کے ترجمہ اور تشریح میں بالکل بھینچ کر رہ گیا ہے۔

(باقی)

---

[1] ملاحظہ ہو المبسوط ج ۱۶ ص ۷۷

علمِ منطق ـــــ ایک جائزہ

(۴)

جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم اے ایل، ایل، بی
سابق رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی اتر پردیش، علی گڑھ

امام غزالی نے "تہافت الفلاسفہ" میں فلاسفہ کے بیس مسائل کا رد کیا ہے۔ لیکن وہ کہتے ہیں کہ ان میں سے صرف تین مسئلے ایسے ہیں جو حتماً غیر اسلامی ہیں ورنہ باقی سترہ میں سے ہر مسئلہ ایسا ہے کہ فرقِ اسلامیہ میں سے کوئی نہ کوئی فرقہ اس کا قائل ہے[1]۔ اور چونکہ ہر فرقے نے بزعم خویش اپنے معتقدات قرآن کریم ہی سے مستنبط کئے تھے، اس طرح یونانی فلسفہ نے کلام کی وساطت سے تفسیر تک کو متاثر کر ڈالا۔

فقہ کا ماخذ تو کتاب اللہ اور سنت رسولؐ ہے، مگر ان ماخذوں سے احکامِ فقہیہ کو مستنبط کرنے کے کچھ اصول ہیں، جن کو "اصول فقہ" کہتے ہیں۔ شروع میں یہ علم اجنبی عناصر کی آمیزش سے پاک رہا۔ مگر امام غزالی کے یہاں یہ "اصول فقہ" بھی منطق کی یلغار سے محفوظ نہ رہ سکا، چنانچہ حافظ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

---

[1] تہافت الفلاسفہ

فاما ابو حامد، فقد وضع مقدمۃ منطقیۃ فی اول المستصفیٰ وزعم ان من لم یعرف بها علماً فلا ثقۃ له بشئ من علوم .[1]

پس جہاں تک ابو حامد (امام غزالی) کا تعلق ہے انھوں نے (اصول فقہ میں اپنی مشہور کتاب "المستصفیٰ" کے شروع میں ایک مقدمہ منطقیہ تحریر کیا ہے۔ اُن کا خیال ہے کہ جس شخص کو اس (مقدمہ منطقیہ کے مسائل) کا علم نہیں ہے تو کسی بھی علم کے بارے میں اس کی معلومات قابل اعتماد نہیں ہیں۔

ور اس کے بعد یہی "مقدمہ منطقیہ" علمائے اصول کا اوڑھنا بچھونا بن گیا۔ چنانچہ حافظ ابن یمیہ دوسری جگہ فرماتے ہیں:

و انما کثر استعمالها من زمن ابی حامد انه ادخل مقدمۃ فی المنطق فی اول تابه المستصفیٰ وزعم انه لا یثق بعلمه لا من عرف هذا المنطق .[2]

(اصول فقہ میں منطق) کا استعمال ابو حامد (امام غزالی) کے زمانہ سے بڑھنے لگا ہے کیونکہ انھوں نے اپنی کتاب "مستصفی الاصول" کے شروع میں ایک مقدمہ منطقیہ داخل کیا تھا اور اُن کا خیال تھا کہ جو شخص اس منطق سے واقف ہے صرف اسی کے علم پر بھروسہ کیا جا سکتا ہے۔

ب اور مقام پر حافظ صاحب یونانی منطق کے ساتھ ان متاخر علمائے منطق کے توغل کا ذکر رتے ہیں:

هؤلاء الذین تکلموا فی الاصول بعد ی حامد الذین تکلموا فی الحدود بطریق

اور یہ علماء جنھوں نے امام غزالی کے بعد اصول فقہ میں کلام کیا ہے انھوں نے حدود تعریفات

---

[1] ابن تیمیہ: الرد علی المنطقیین [2] ایضاً

اھل المنطق الیونانی۔[1] کی بحث یونانی منطق کے ماہرین کے انداز میں کی ہے۔

جہاں تک علوم ادبیہ بالخصوص علم نحو کا تعلق ہے، یہ صحیح ہے کہ اس کی بنیاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی زیر ہدایت ابوالاسود دؤلی نے ڈالی تھی اور بعد میں موخرالذکر کے تلامذہ نے اس فن کو ترقی دی، بالخصوص عیسیٰ بن عمر نے جن کے نحوی شاہکاروں "الاکمال" اور "الجامع" کے بارے میں مشہور تھا:

بطل النحو جمیعاً کلہ غیر ما احدث عیسیٰ بن عمر
ذاك "اکمال" وھذا "جامع" فھما للناس شمس و قمر[2]

اس واقعہ نفس الامری کے ساتھ یہ بات بھی غلط ہے اور اسلام دشمن مستشرقین کی افسانہ تراشی ہے کہ عبداللہ بن المقفع نے ارسطا طالیسی منطق کی دوسری کتاب "باری ارمینیاس" (کتاب العبارۃ) کا جو عربی میں ترجمہ کیا تھا، خلیل بن احمد فراہیدی نے اس ترجمہ (باری ارمینیاس) کی خوشہ چینی کے بعد علم نحو کی بنیاد ڈالی اور اس کے شاگرد سیبویہ نے اسے مکمل شکل میں پیش کیا[3] کیونکہ اگر ایسا ہوا ہوتا تو اس مناظرہ میں جو وزیر ابن الفرات کے مکان پر ۳۲۱ھ میں ابوسعید سیرانی نحوی اور متی بن یونان منطقی کے درمیان نحو اور منطق کی افضلیت کے بارے میں منعقد ہوا تھا،[4] منطقی کہہ سکتے تھے کہ اے نحویو! کیا تم اسی نحو کو منطق سے افضل کہتے ہو جو خلیل نے اسی منطق (باری ارمینیاس) سے اخذ کیا تھا۔

---

[1] ابن تیمیہ : الرد علی المنطقیین

[2] الفہرست لابن الندیم

[3] دی بوائر: تاریخ فلسفہ اسلام (انگریزی)

[4] ابوحیان توحیدی : الامتاع والموانسہ

لیکن نحو کے مستغنی عن الیونان آغاز کے باوجود بعد کے نحوی اس "تفلسف" اور "تمنطق" سے متاثر ہونے لگے۔ نحو میں اس "تفلسف" کی ابتداء فراء نحوی (متوفی ۲۰۷ھ) سے ہوتی ہے، چنانچہ ابن الندیم لکھتا ہے:

وکان الفراء یتفلسف فی تالیفاتہ ومصنفاتہ یعنی یسلک فی الفاظہ کلام الفلاسفۃ[1]

(مشہور نحوی) فراء اپنی تصانیف اور کتابوں میں تفلسف برتا کرتا تھا یعنی اپنی عبارت میں فلاسفہ کا کلام استعمال کیا کرتا تھا۔

لیکن بعد میں بعض صف اول تک کے نحوی منطق کی دلکشی سے مسحور ہو کر اسی کے ہو لئے۔ چنانچہ تاریخ میں ہے کہ فارابی مشہور نحوی ابوبکر بن سراج سے نحو پڑھا کرتا تھا اور مؤخر الذکر فارابی سے منطق سیکھا کرتا تھا۔ مگر فارابی نحو سے متاثر منطق سے بیگانہ نہیں ہوا، بلکہ اس کی تجدید کر کے اس نے وہ مقام حاصل کیا کہ تاریخ میں "معلم ثانی" کہلانے کا مستحق ٹھہرا (معلم اول ارسطو تھا) لیکن ابوبکر بن سراج منطق میں مشغولیت کی بنا پر نحو بالکل ہی بھول گیا، چنانچہ ایک مرتبہ وہ اپنے استاد زجاج سے ملنے گیا۔ وہاں نحو کا ایک مسئلہ زیر بحث تھا۔ زجاج نے ابوبکر بن سراج سے اس کی وضاحت کرنے کو کہا، مگر اس نے غلط توضیح کی۔ اس سے زجاج اتنا برافروختہ ہوا کہ اسے مجلس ہی میں ضرب و تادیب کی دھمکی دینے لگا۔ اس کی معذرت میں بقول ابن الندیم ابوبکر بن سراج نے کہا:

انی تارک ما درست منذ قرأت ھذا الکتاب یعنی سیبویہ لانی تشاغلت عنہ بالمنطق والموسیقی[2]

جب سے میں نے اس کتاب یعنی کتاب سیبویہ کو پڑھا تھا اس کے بعد سے نحو میں جو کچھ حاصل کیا تھا اسے میں نے ترک کر دیا ہے کیونکہ میں منطق اور موسیقی میں مشغولیت کی بنا پر ان کی

---

[1] طبقات الاطباء جلد دوم صفحہ ۷۸

[2] الفہرست

مباشرت سے محروم رہا ہوں۔

اور پھر متاخرین کے یہاں تو یہ لے اس قدر بڑھی کہ نحو پر منطق ہی منطق چھا کر رہ گئی۔ "شرحِ جامی" (الفوائد الضیائیہ) نحو سے زیادہ منطق کی کتاب معلوم ہوتی ہے، اسی لیے مرحوم مولانا آزاد اس کے نام سے بیزار تھے اور انھیں کے ایماء سے یوپی بورڈ کے امتحانِ عالم کے نصاب میں زمخشری کی "المفصل" رکھی گئی۔

غرض علوم اسلامیہ کا پورا سرمایہ یونانی منطق و فلسفہ سے اس درجہ متاثر اور خلط ملط ہو چکا ہے کہ آج اس کی تطہیر عملاً ناممکن ہے۔

حکمت یونانیاں کے ساتھ مسلمانوں کے اعتناء کی تفصیل

جس وقت مسلمانوں میں علوم حکمیہ کے ساتھ اعتناء شروع ہوا تو ان کے سامنے علوم قدیمہ کے تین سرچشمے تھے یعنی ایران، ہندوستان اور یونان۔ مگر تنازع للبقا کی مسابقت میں صرف یونانی علوم ہی اپنے جاندار ثابت ہوئے کہ اس دوڑ میں باقی رہ سکے، ورنہ باقی دو تو نسیاً منسیاً ہو گئے۔ اس کی وجہ یہ نہ تھی کہ ان دو ثقافتوں کے حامی نہ تھے۔

ایرانی علوم کی حمایتی پوری ایرانی قوم تھی۔ مگر وہ ان علوم کو مقبول نہ بنا سکے، حالانکہ اسلامی تہذیب "عجمیوں" (جس سے مراد ایرانی قوم ہے) ہی کے بل بوتے پر قائم ہوئی تھی، چنانچہ ابن خلدون نے اپنی تاریخ کے مقدمہ میں ایک مستقل فصل

"اکثر حملۃ العلم من العجم"

کے عنوان سے قائم کی ہے۔ پھر ایرانیوں میں شروع ہی سے احیائیت پسندی کی تحریکیں (شعوبیت کے نام سے) ظہور میں آنے لگی تھیں، جن کا مقصد قومی خود مختاری کی جدوجہد کے ساتھ قدیم ایرانی تہذیب و ثقافت کا احیاء اور عجم کی واقعی یا مزعومہ عظمتِ ماضی کو اجاگر کرنا تھا اور جب ان متعصب شعوبیوں کو اس مقصد میں ناکامی ہوئی او

اپنے اسلاف کا کوئی قابل اعتنا حکیمانہ شاہکار پیش نہ کر سکے تو پھر سکندر کے ایرانی علوم کو نذرِ آتش کرنے کا افسانہ گڑھا گیا اور اس افسانہ کو اس قدر شہرت دی گئی کہ یہ ایک تاریخی مسلمہ بن گیا۔ پھر نوبخت (بزمانہ ابوجعفر منصور ۱۳۶ــ ۱۵۸ھ) نے "کتاب النہمطان" میں اور ابومعشر بلخی (شاگرد کندی) نے "کتاب الالوف" اور "کتاب اختلاف الذیجات" میں اسے ایک تاریخی واقعہ کی حیثیت سے قلمبند کیا۔ یہی کتابیں بعد کے شعوبیوں کا ماخذ بنیں۔

پھر ان شعوبی تحریکوں کا نقطۂ عروج باطنی تحریک تھی، جس کے اغراض و مقاصد کے بارے میں عبدالقاہر بغدادی نے لکھا ہے:

ذُھب اکثرھم الی ان غرض الباطنیہ الدعوۃ الیٰ دین المجوس بالتاویلات[1]"

[اکثر متکلمین کا خیال ہے کہ فرقہ باطنیہ کا مقصد تاویلات کے ذریعہ مجوسی مذہب کی طرف دعوت دینا تھا۔]

اور اس تاویل و تدلیس کا سب سے کامیاب طریقہ فلسفہ تھا، اس لئے شریعتِ اسلامیہ کے توڑ کے لئے یہ لوگ فلسفہ کو خصوصیت سے مقبول بنایا کرتے تھے چنانچہ عبیداللہ المہدی نے ابوسلیمان جنابی کو فلاسفہ کی خدمات حاصل کرنے کا خصوصی مشورہ دیا تھا[2]۔ مگر ان شعوبیوں کو اپنے احیائیت پسندانہ جذبہ کی شدت کے باوجود کوئی مزعومہ ایرانی فلسفہ تو مل نہیں سکا اس لئے انھوں نے شروع ہی سے یونانی فلسفہ کا سہارا لیا۔ چنانچہ اموی عہد کے مجوسی کتاب جن میں منطق و فلسفہ کا خصوصیت سے رواج

---

[1] عبدالقاہر بغدادی: الفرق بین الفرق صفحہ ۱۷۶

[2] الفرق بین الفرق صفحہ ۱۷۷ سطر ۱۳

تھا، یونانی فلسفہ کے اتنے رسیا تھے کہ اگر یونانی نام کے کسی مصنف کی تصنیف بھی انھیں مل جاتی تو اُسے ترجمہ کر کے حرزِ جان بنا لیتے کیونکہ وہ یونانی ثقافت سے اس درجہ متاثر تھے کہ یونانی نام ہی اُن کے لئے فلسفی ہونے کی ضمانت تھا۔ جیسا کہ ملا صدرا نے شہاب الدین سہروردی مقتول سے "الاسفار الاربعہ" میں نقل کیا ہے:

لقد جماعۃ فی عہد بنی امیہ من کتب اسامیہم یشبہ اسامی الفلاسفۃ وظن القوم ان کل اسم یونانی ھو فیلسوف ..... وتبعہم جماعۃ من المتاخرین.... الا ان کلھم انما غلطوا بسبب ما سمعوا من اسامی یونانیۃ لجماعۃ صنفوا الکتاب توھموا ان فیہا فلسفۃ وما کان فیہا شئ منہا[1]

اس چیز کو بنو اُمیہ کے عہد خلافت میں ایک جماعت (کُتاب) نے ایسی کتابوں سے نقل کیا جن کے نام فلاسفہ کے نام سے مشابہ تھے اور قوم نے یہ گمان کیا کہ ہر یونانی نام کسی فلسفی کا ہوتا ہے..... اور اس باب میں متاخرین کی ایک جماعت نے اُن کی تقلید کی .... لیکن واقعہ یہ ہے کہ سبھوں نے غلطی کی کیونکہ انھوں نے ایک جماعت کے یونانی نام سنے جنھوں نے کتابیں تصنیف کی تھیں اور وہم ہو گیا کہ ان میں فلسفہ ہو گا حالانکہ اُن میں کوئی فلسفہ نہ تھا۔

تیسری صدی ہجری کا آغاز خلیفہ مامون عباسی کی حکمت نوازی کا دور ہے، جس کا بچپن ایرانی اخوال میں اور خلافت کا ابتدائی زمانہ کٹر شعوبی وزراء کی صحبت میں گزرا تھا، جس سے اُس نے قدیم ساسانی شاہنشاہان ایران کی اقتدار کو اپنا اصول زندگی بنا لیا تھا، چنانچہ مسعودی "مروج الذہب" میں لکھتا ہے:

---

[1] الاسفار الاربعہ جلد اول

فکان فی بدء امرہ لما غلب فضل بن سہل وغیرہ .... یذھب مذاھب من سلف من ملوک ساسان [1]

مامون خلیفہ اپنے عہد خلافت کے ابتدائی زمانہ میں جبکہ وہ فضل بن سہل وغیرہ لوگوں کے زیر اثر تھا..... قدیم زمانہ کے ساسانی بادشاہوں کا تتبع کیا کرتا تھا۔

مگر اپنی ایران پسندی وعجمیت نوازی کے باوجود، اگر اس نے کسی فلسفہ کے ساتھ اعتنار کیا تو وہ یونانی فلسفہ ہی تھا۔ اُسے خواب میں کسی ایرانی حکیم "جاماسپ" فرشادشور یا بوزجمہر کی زیارت نہیں ہوئی۔ زیارت ہوئی تو یونانی حکیم ارسطاطالیس ہی کی ہوئی۔ اسی زیارت سے متاثر ہوکر اس نے بادشاہ روم سے بڑے اصرار کے بعد یونانی فلسفہ وحکمت کی کتابوں کو منگایا حتی کہ اس کے حصول کے لئے اپنے وقار تک کی قربانی دی جیسا کہ ابن الندیم نے لکھا ہے:

فان المامون کان بینہ وبین ملک الروم مراسلات وقد استظھر علیہ المامون .... یسألہ الاذن فی انفاذ ما من مختار من العلوم القدیمۃ المخزونۃ المدخرۃ ببلد الروم فاجاب الی ذلک بعد امتناع [2]

کیونکہ مامون خلیفہ اور بادشاہ روم کے درمیان خط وکتابت ہوئی اور مامون نے اُس پر زور ڈالا اور اس بات کی اجازت مانگی کہ روم کے علاقہ میں علوم قدیمہ میں سے جو پسندیدہ کتابیں ذخیرہ کی ہوئی مخزون ہیں اُنھیں (بغداد) روانہ کردے۔ پہلے تو بادشاہ روم نہیں مانا مگر مامون کے اصرار سے آخر مان گیا۔

مامون ہی کے زمانہ میں حسب تصریح عبدالقاہر بغدادی تحریک کا آغاز ہوا جس نے چوتھی صدی کے آغاز میں ایک خطرناک فتنہ کی شکل اختیار کرلی۔ جیسا کہ سابق میں مذکور ہوا

---

[1] مروج الذہب للمسعودی
[2] ابن الندیم: کتاب الفہرست
[3] کتاب الفہرست

اس تحریک کا مقصد اسلام کو مستاصل کرنا تھا۔ اس کے بعد جو فکری خلا پیدا ہوتا اسے باطنی دعاۃ فلسفہ سے پُر کرنا چاہتے تھے اور اس کے لئے یقیناً ان کی آنکھیں ایران کے مزعومہ سرمایۂ حکمت کی طرف لگی ہوئی تھیں، مگر جب کچھ نہ ملا تو تھک ہار کر اسی یونانی فلسفہ کا سہارا لیا اور اپنے مریدوں کو حکمائے یونان ہی کی کتابوں کے مطالعہ کی سفارش کی۔ چنانچہ مقریزی اس باطنی دعوت کی منازل نُہگانہ میں سے چھٹی منزل کے بارے میں ان دعاۃ کا عمل بتاتا ہے:

الدعوة السادسة ..... فاذا طال الزمان وصار المدعو يعتقد ان احكام الشريعة كلها وضعت على جهة الرمز لسياسة العامة نقله الداعي الى الكلام في الفلسفة وحضه على النظر في كلام افلاطون وارسطو وفيثاغورث ومن في معناهم [1]

دعوت ششم ...... جب کافی زمانہ گزر جائے اور نو آموز یہ عقیدہ رکھنے لگے کہ جملہ شرعی احکام بر سبیل رمز عوام کی سیاست کے لئے وضع کئے گئے ہیں تو داعی اسے فلسفہ و حکمت میں کلام کی طرف ملتفت کر دے اور افلاطون ارسطو، فیثاغورث اور ان جیسے فلاسفہ کے کلام میں غور و فکر کرنے پر برانگیختہ کرے۔

اگلی صدی (پانچویں صدی کا ثلث اول) شیخ بو علی سینا کے بلوغ کا زمانہ ہے وہ ایک اسماعیلی خاندان میں پیدا ہوا تھا اور خود اس کا رجحان بھی اس مذہب کی طرف تھا۔[2] قومیت کے جذبہ سے متاثر ہو کر اس نے "دانشنامہ علائی" عربی کے بجائے فارسی زبان میں لکھا حتیٰ کہ مصطلحات بھی فارسی ہی کے وضع کئے۔ مگر مواد اُسی یونانی، ارسطاطالیسی فلسفہ سے لیا۔

---

[1] المقریزی: کتاب الخطط الجزء الثانی

[2] سرگزشت ابن سینا نیز الرد علی المنطقیین

اگلی صدی کے وسط میں شہاب الدین سہروردی مقتول (متوفی ۵۸۲ھ) نے ایران قدیم کی مزعومہ حکمت (الحکمۃ المشرقیہ) کو جاماسپ، فرشاد شور، بوزرجمہر اور ان کے پیشروؤں کا حکمتی ورثہ بتاکر پیش کیا مگر اسے قبولِ عام حاصل نہ ہوسکا۔ قبول عام ملا تو اُسی مشائی (ارسطاطالیسی) فلسفہ کو جس کی تجدید عہد اسلام میں شیخ بوعلی سینا نے کی تھی۔

اس تفصیل سے واضح ہوجاتا ہے کہ خواہ ایران قدیم میں کوئی فلسفہ رہا ہو یا نہ رہا ہو، بہرصورت وہ اتنا جاندار نہ تھا کہ کسی سنجیدہ اعتنا کا مستحق ٹھہرسکتا۔

(باقی)

ڈاکٹر محمد حمید اللہ

ڈاکٹر مرزا سعید الظفر چغتائی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

پیرانہ سال مارکسم رُدین سون[1] فرانس کے مشہور عالم اور سماجیات کے ماہر ۱۹۶۶ء میں "اسلام، قومیت اور اشتراکیت" کے موضوع پر پیرس کے کلب دے کاتروان[2] (چاروں ہواؤں کا کلب) میں گفتگو کے دوران کہنے لگے "بولوارسین مشل پر اگر تمہیں اوسط قد کا کوئی معمر شخص، سوٹ میں ملبوس، کھچڑی داڑھی والا، اونی ٹوپی پہنے پُروقار چال سے ماحول پر ہمدردانہ نیم متبسم نگاہ ڈالتا ہوا گزرتا مل جائے تو سمجھ لو ڈاکٹر حمید اللہ ہیں[3]۔ اگلے وقتوں میں جو ولی اللہ (سینٹ) ہوا کرتے تھے، اُن کا آخری نمونہ بھی ہے۔" سوربون میں رُدین سون ڈاکٹر صاحب موصوف کے ہم سبق بھی رہے ہیں۔

الجزائری جنگ آزادی کے پُرہول زمانہ میں ادنیٰ سے شبہ پر فرانس میں کوئی بھی شخص گرفتار ہو سکتا تھا اور پھر اس پر وہ تمام مظالم کیے جاتے جو فرانسیسیوں نے جنگ عظیم ثانی

---

1 MAXIM RODINSON

2 CLUB DES QUATRE VENTS

3 ڈی لٹ (پیرس) پی ایچ ڈی (بون یونیورسٹی) سابق استاد، عثمانیہ یونیورسٹی

کے دوران نازیوں سے سیکھے تھے۔ ایک دن ڈاکٹر حمید اللہ کے دروازہ کی گھنٹی بجی، کھولا تو ایک فوجی پوری یونیفارم میں کھڑا تھا۔ آپ ڈرے، وہ اجازت لیکر اندر آیا اور کہنے لگا "پچھلے کچھ دنوں سے الجیریا میں شقاوت اور بربریت کے اتنے مظاہرے دیکھنے میں آئے ہیں نہ صرف اپنے ہموطنوں کی قومیت بلکہ اُن کے مذہب سے بھی مجھے نفرت ہوگئی ہے۔ بمشکل اپنا تبادلہ جرمنی کرا پایا ہوں۔ اثنائے راہ میں چند گھنٹے پیرس میں ملے۔ مسجد سے آپ کا پتہ پوچھ کر سیدھا چلا آرہا ہوں۔ مظلوموں کی اس سے زیادہ کوئی ہمدردی نہیں ہوسکتی کہ ان کا دینی بھائی بن جاؤں۔ مہربانی فرما کر دستگیری فرمایئے اور اتنی دیر میں جو ضروری باتیں ہوسکیں بتا دیجئے۔"

میں فروری ۱۹۶۳ء میں پیرس پہونچا تو موصوف اپنے سالانہ پروگرام کے مطابق استانبول میں تین مہینے درس دینے جا چکے تھے۔ کئی ماہ بعد ملاقات ہوئی تو میں اندیشہ ہائے دور و دراز میں گھر چکا تھا اور تلخئ دوراں سے خاصا لذت آشنا ہو چکا تھا۔ لیکن اکتوبر ۱۹۶۹ء میں ہندوستان واپس آنے تک برابر نیاز حاصل رہا۔ اور ان کی علمیت، اُصول پرستی، انسانیت دوستی، کمالِ اخلاص، شفقت، انکسار، کم گفتاری اور چھپ کے اپنی شخصیت پر پردہ ڈال کے بے لوث، بے غرض نیکی کے مظاہرے قدم قدم پہ دیکھتا رہا۔

کئی بار زمین دوز ریل (میٹرو) میں ہم سفری میسر آئی لیکن جلد ہی ہم لوگوں نے اُن کے ساتھ مترو میں نہ داخل ہونے کی کوشش شروع کردی۔ ان کی بزرگی کے پیشِ نظر اُن کے آگے کون چلتا۔ وہاں کے قاعدہ کے مطابق ٹرین میں داخل ہوتے ہی ٹکٹ چیک کرا لیتے ہیں اور ایک تاریخ اور وقت پڑا ہوا ٹکٹ فی کس پورے پیرس میں کہیں کے ایک سفر کے لئے کافی ہوتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب داخل ہوتے وقت اپنے ٹکٹوں کا کتابچہ خالی کر کے سارے رفیقوں کو مفت داخل کرا دیتے۔ خود ٹرین میں سارے وقت کھڑے رہتے اس لئے کہ بنچیں کم ہوتی ہیں اور اُن پر بیٹھنے کے زیادہ مستحق بچے، عورتیں، مریض، کمزور اور معذور

ہوتے ہیں جو اکثر سفر کرتے ہیں۔"

موصوف بڑے راسخ الاعتقاد اور مسلم علمی، ثقافتی تحریکوں کے پرجوش حامی اور سرپرست ہیں۔ "میٹھا میٹھا ہپ کڑوا کڑوا تھو" کا الزام ان کے سر نہیں آتا۔ تحقیق کرتے ہیں، تاویل نہیں۔ میرے ایک پاکستانی دوست لئیق احمد بابری نے پیرس کے لاتعداد آثار قدیمہ کا ذکر کیا تو کہنے لگے جب تک طالب علم تھا صرف ایک اثرِ قدیم سے واقف تھا اور وہ ہے قومی کتب خانہ (ببلیوتک نسیونال) اپنی ہمہ تن باخبری کے باوجود طالب علمی اور انہماک کا اب بھی یہی عالم ہے۔

یہ یوسف دامن تمام عمر مجرد رہے، مگر طبیعت میں سختی، تشدد، نوجوان دشمنی کے برعکس محتاط مزاجی اور شگفتگی دیکھی۔ مسلم طلبار کی انجمن میں سماجی، ثقافتی، جغرافیائی، تاریخی اور معاشی مسائل پر گفتگو میں پابندی سے حصہ لیتے۔ ایک دن میں نے شکایت کی کہ "بہت کم لوگ آتے ہیں" تو مسکرائے اور بولے "لوگوں کو بہت سے کام ہوتے ہیں" یہ نکتہ ہم لوگ بخوبی سمجھتے تھے۔

ڈاکٹر صاحب پڑوسیوں سے اچھے تعلقات رکھنے کے بڑے داعی ہیں۔ کرسمس کے موقع پر دوسروں کے نام سے بے بضاعت یکہ وتنہا معمر عیسائی عورتوں اور مردوں کو تحفے بھجواتے رہتے تھے۔ آخرش راز کھل گیا اور ایک پادری نے کلب میں کرسمس کی سالانہ تقریر کا موضوع "عیسائیوں کے لئے ایک برگزیدہ مسلمان کا جذبۂ مواخات بنایا۔"

حمید اللہ قیام فرانس اور سوربوں کی تعلیم کے باعث طبعاً زیادہ تر فرانسیسی میں لکھتے ہیں اور ان کی ہر کتاب سند اور حوالہ کا حکم رکھتی ہے۔ قرآن شریف کے بہت سے ترجمے فرانسیسی میں موجود تھے آپ نے ٹھیٹھ مسلم نقطۂ نگاہ سے ترجمہ کرکے چھاپنے کی اجازت اور

امداد یونسکو اور فرانسیسی کے قومی تحقیقاتی ادارہ (سے ان ار اِس ؁) سے لی اور اُس کے مقدمہ پر دنیا کی مختلف زبانوں میں قرآن کے ان تمام مکمل یا جزوی ترجموں کی فہرست کا اضافہ کیا۔ جن کی انھیں اطلاع مل سکی۔ ان کی ذاتی کتابوں میں بیسیوں زبانوں کے ترجمے موجود ہیں اور وہ سبھی یورپی عالموں کی طرح اپنی معلومات کو تازہ کرتے رہتے ہیں۔

حمید اللہ صاحب سات آٹھ زبانیں: اردو، انگریزی، فارسی، عربی، ترکی، فرانسیسی اور جرمن بے تکلفی سے بولتے ہیں۔ اور ایک ہی نشست میں مختلف احباب کی ترجمانی اُن مختلف زبانوں میں کرتے ہیں۔ میں نے انھیں دیکھا ہے خیال ہوتا ہے کہ رسم خط سے شُد بُد انھیں پندرہ بیس زبانوں سے ضرور ہو گی

ڈاکٹر صاحب فرانسیسی پر ایک بہت مفصل اور ضخیم تحقیقی کتاب کے مصنف ہیں۔ انصاف محبت اور نگاہ کی گہرائی چاہیئے تو اُسے پڑھے اور بحثئے۔ دوسری زبانوں والے شاید اس سے واقف نہیں۔

"اسلام کے تعارف" پر آپ کی کتاب اپنے اختصار کے باوجود اتنی جامع اور معلومات افزا ہے کہ اس کا کئی زبانوں میں ترجمہ ہو گیا ہے اور ڈاکٹر صاحب اپنے پڑھنے والے سے درخواست کرتے ہیں کہ وہ انھیں ترمیم و اضافہ کے لئے مشورہ دے۔

حمید اللہ صاحب نے ایک بار بعض علمی تحقیق کے لئے حکومت سعودی عرب سے اجازت چاہی، جس کا استانبول کے سعودی سفارت خانے سے یہ جواب ملا کہ "ہمارا ملک سیاحی کے لئے نہیں ہے۔ صرف حج یا عُمرہ کے لئے ماہ ذی الحجہ اور رجب میں ویزا ملتا ہے۔" ڈاکٹر صاحب اس جواب سے بڑے افسردہ ہوئے۔ اس کا ذکر آتا تو کہتے کہ "مسجدِ حرام کا راستہ بند کرنے کی بات تو قرآن میں ابوجہل کے لئے آئی تھی۔"

رویتِ ہلال کے جھگڑوں سے تو ہم سب واقف ہیں لیکن مسلم دنیا میں تاریخیں برابر قمری ہجری تقویم کے مطابق لکھی جاتی رہی ہیں اور انھیں بین الاقوامی عیسائی کیلنڈر کے مطابق لکھنا مورخوں کا مستقل دردِ سر رہا ہے اور ہے۔ چنانچہ ہجری و عیسوی تاریخوں کی مطابقت (کونسی ڈنس) پر تمام علمی دنیا میں کام ہوتا رہا اور عاجز آکر کوئی ناقص اصول اختیار کر لیا گیا۔ بعض جنتریوں میں یہ بیان ملتا ہے کہ باری باری سے ہجری سن کا ایک مہینہ ۲۹ کا اور دوسرا ۳۰ دن کا ہوتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے روسی، ہسپانوی، جرمن، فرانسیسی اور انگریزی زبان کی مطابقتی جنتریاں جمع کر کے تحقیق کی اور سب میں یہی عیب پایا۔ بالآخر ٹورنٹو کی بین الاقوامی کانفرنس میں ان کی یہ تجویز اتفاق رائے سے منظور ہوئی کہ یہ کام ناقص ہے اور از سرِ نو کیا جائے۔ ڈاکٹر صاحب کسی ہیئت داں کی خدمات کے منتظر تھے جو حساب لگا کر بتائے کہ پچھلے چودہ سو برس میں کس مہینہ اور کہاں چاند انتیس دن پر نکلا اور کہاں تیس دن پر۔ معلوم نہیں کس حد تک کامیابی ہوئی۔ ہیئت کی رو سے ان جھگڑوں کا فیصلہ نہ کر کے ہمارے علماء نہ جانے کب تک مسلمانوں کی راہ میں کانٹے بوتے رہیں گے۔

مسلمانوں کے سماجی، نجی اور مذہبی معاملات کے بارہ میں ڈاکٹر حمید اللہ جمال الدین افغانی کی اس انقلاب انگیز رائے کے زبردست حامی ہیں کہ علماء اور فقہا کا بین الاقوامی بورڈ قائم کیا جائے۔ آپ کی نگاہ میں تنظیم کا یہ نقشہ ہے: ملک میں علماء کا ایک مرکز ہو۔ تمام استفتاء اسی کو بھیجے جائیں۔ یہ مرکز سوالنامے بین الاقوامی مرکز کو بھیج دے، جو قاہرہ، استانبول یا پیرس میں قائم کیا جا سکتا ہے۔ بین الاقوامی دفتر سے سوال نامہ مختلف ملکی مرکزوں اور ان کے ذریعہ مشہور علماء کو بھیجا جائے۔ بین الاقوامی مرکز موصول شدہ جوابات کو مدون کر کے جمہوری رائے سوال کنندگان کو بھجوا دے۔ اس طرح جوابات تاریخی روشنی میں نمو پذیر ہوتے جائیں گے اور عین ممکن ہے کہ جو جمہور علماء کا جواب آج موصول ہو دس سال بعد معاملہ اس کے برعکس رونما ہو۔ لیکن ہمیشہ عصری جواب کو فوقیت حاصل ہونا چاہیئے

میرے خیال میں مذہب کی گرفت افراد پر سے ڈھیلی کر کے زمانہ نے یہ مسئلہ خود بخود حل کر دیا ہے۔ رہے اجتماعی مسائل، تو مختلف فرقے اختلاف بڑھانے کے لئے بنے ہیں۔ گھٹانے پر کیسے رضامند ہوں گے۔ اسی باعث حمید اللہ کی اس رائے کی کسی گوشہ سے تائید سننے میں نہیں آئی۔ مؤتمر عالمی کی تازہ ترین کوششیں شاید کچھ کام کر جائیں۔

حمید اللہ اسلامی دنیا پر انسائیکلوپیڈیائی معلومات کے حامل ہیں۔ مادام میورا وچ نے اقبال کے جاوید نامہ، پیام مشرق اور خطبات کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا تو ایک ایک سطر حمید اللہ کے سامنے پڑھی اور متن سے ملائی۔ خود میرے ترجمۂ بال جبریل کے ساتھ انھوں نے ایسی ہی سخت محنت کی۔ مگر اس بات کے روادار نہ ہوئے کہ ہم تعارف میں ان کی نوازشات کا شکریہ ادا کریں۔

جرمن نژاد امریکی پروفیسر خاتون انّا ماری شمل ابھی حال میں ہندوستان آئی تھیں، دہلی کے علاوہ مسلم یونیورسٹی میں انھوں نے رومی، اقبال اور ہندوستان کے مسلم تصوف پر چار لیکچر دئے۔ رومی پر ان کا مطالعہ زیادہ گہرا اور پرانا ہے۔ کتاب ابھی حال میں ہارورڈ یونیورسٹی سے شائع کی ہے۔ اقبال پر "بال جبریل" ہی کے نام سے انگریزی میں ایک بصیرت افروز کتاب شائع کر چکی ہیں۔ اس کا مجھے حمید اللہ صاحب کا ذاتی نسخہ فوراً پڑھنے کو مل گیا تھا اور معلوم ہوا تھا کہ لکھتے وقت فاضل مصنف نے اُن سے بڑی گفتگو اور خط و کتابت کی تھی۔ شمل خود بھی ہندوستان، مغربی ایشیا اور یورپ کی سولہ سترہ زبانیں جانتی ہیں۔ یہ کتاب دینے حمید اللہ صاحب بہ نفس نفیس ایک معمولی طالب علم کے کمرہ تک تشریف لے گئے تھے۔

ڈاکٹر صاحب سے اکثر خط و کتابت رہی اور رہتی ہے۔ ایک خط میں یہ گراں قدر مشورہ ملا جو سنہرے حرفوں میں لکھنے کے قابل ہے کہ "اپنی تحریر کو اپنے مزاج کی طرح سادہ بناؤ۔"

تبصرے

سرمایۂ عمر از ڈاکٹر محمد اسلم شعبۂ تاریخ پنجاب یونیورسٹی، لاہور، تقطیع متوسط، ضخامت تین سو صفحات، کتابت وطباعت بہتر، قیمت مجلد -/15
پتہ: آئینۂ ادب، چوک مینار، انارکلی، لاہور۔

ڈاکٹر محمد اسلم جو اپنی تصنیفات اور مقالات کے باعث برصغیر کے علمی حلقوں میں اب محتاج تعارف نہیں ہیں۔ یہ کتاب ان کے تیرہ علمی اور تاریخی مقالات کا مجموعہ ہے جو جو باستثنار واحد گزشتہ پانچ چھ برسوں میں مختلف رسائل ومجلات میں طبع ہوتے رہے ہیں یہ کتاب انھوں نے اپنے جدامجد جناب حاجی عمر الدین صاحب کو گزشتہ سال ۹۵ برس کی عمر ہونے پر نذر کی ہے، اسی مناسبت سے کتاب کا نام سرمایۂ عمر رکھا گیا ہے، مقالات کی ترتیب یہ ہے: (۱) شاہ فتح اللہ شیرازی: عہد اکبری کے نہایت فاضل شخص تھے۔ بلند پایہ عالم اور مصنف ہونے کے ساتھ اپنے وقت کے بڑے انجنیر بھی تھے، چنانچہ انھوں نے بہت سی عجیب وغریب چیزیں ایجاد کیں، مقالہ میں ان سب چیزوں کا تذکرہ تفصیل سے ہے، ساتھ ہی حکیم فتح اللہ گیلانی یا اسی نام سے دوسرے ہم عصر کے ساتھ التباس ہوجانے کے باعث موصوف کی طرف جو کتابیں غلط طور پر منسوب کردی گئی ہیں اُن کی تحقیق اور بدایونی کے ان کے متعلق غلط بیانات والزامات کی تردید کی گئی (۲) دور اکبر میں موسیقی اور موسیقار: اکبر خود بہت بڑا ماہر موسیقی تھا، ابوالفضل اور فیضی کے والد کا اس فن میں کمال اس درجہ کا تھا کہ وہ تان سین کو نظر میں نہیں لاتا

تھا اس بنا پر یہ ذوق گھر گھر پھیل گیا، یہاں تک کہ علماء اور مشائخ بھی اس سے دامن نہ بچا سکے (۳) سلاطین دہلی اور ہندو تہذیب و ادب: مغل بادشاہوں کے متعلق تو سب جانتے ہیں کہ وہ ہندو تہذیب، اُن کی زبان سنسکرت، اور ان کے علوم و فنون کے قدر دان اور مربی تھے۔ اس مقالہ میں محمد بن قاسم سے سوریوں کے عہد حکومت تک مسلمان بادشاہوں نے ہندو تہذیب، زبان، مذہب اور ان کے علوم و فنون کی جو سرپرستی کی ہے اس کی دلچسپ اور سبق آموز کہانی سنائی گئی ہے (۴) تذکرۃ الشیخ والخدم: یہ ایک نادر مخطوطہ ہے جس کا مصنف عہد اکبری کا ایک ہندو (یا سکھ) صورت سنگھ نام مولوی عبدالکریم خلیفۂ شیخ حسو تیلی کا مرید ہے، اس مقالہ میں اس مخطوطہ اور اُس کے مشتملات کا مفصل تعارف کرایا گیا ہے (۵) ہیر وارث شاہ کی تاریخی اہمیت: اس میں وارث شاہ کے اشعار سے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ اُس کے عہد میں ملک کے جو سیاسی، سماجی اور اقتصادی حالات تھے وارث شاہ کے کلام سے اُن کی شہادت ملتی ہے ــــ باقی مقالات کے عنوانات یہ ہیں: (۶) حضرت مجدد الف ثانی اور جہانگیر (۷) شاہ جہاں پادشاہ دین پرور (۸) عربوں کے عہد میں سندھ میں علم و ادب (۹) داراشکوہ کے مذہبی رجحانات (۱۰) ملفوظات خواجہ بندہ نواز گیسو دراز (۱۱) سلطان فیروز تغلق کا ذوق موسیقی (۱۲) جہانگیر کی تخت نشینی میں راسخ العقیدہ امرا کا کردار (۱۳) ہمایوں اور علم ہیئت۔

ان مقالات کے عنوانات سے ان کا مضمون ظاہر ہے، اس لئے انہیں بیان کرنے کی ضرورت نہیں، جو کچھ لکھا ہے کمال تحقیق، دیدہ وری اور معروضی نقطۂ نظر سے لکھا ہے، مثلاً حضرت خواجہ بندہ نواز گیسو دراز کے ملفوظات "جوامع الکلم" سے یہ ثابت کیا ہے کہ انیس الارواح، راحت القلوب اور اسرار الاولیاء وغیرہ کے نام سے بزرگان چشت کے جو ملفوظات ملتے ہیں وہ سب جعلی اور وضعی ہیں، یہی حال فوائد الفواد کا ہے (ص ۲۱۰)

بابا فرید الدین شکر گنج کی نسبت شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے لکھا ہے کہ انھوں نے ایک کنوئیں میں چلۂ معکوس کیا تھا ۔ اسی طرح کے چلّے حضرت خواجہ معین الدین اجمیری اور بعض اور بزرگوں کی طرف منسوب ہیں، لیکن اس کتاب میں خواجہ بندہ نواز گیسو دراز کے ملفوظات کی روشنی میں اس کی تردید و تغلیط کی گئی ہے، (ص ۲۱۱) خواجہ گیسو دراز نے سلطانہ رضیہ کی مدت حکومت سات سال لکھی تھی، لائق مقالہ نگار نے اس کی تردید کی ہے (ص ۲۱۳) لیکن بعض جگہ خود مقالہ نگار کے بیانات میں تضاد پیدا ہو گیا ہے، مثلاً ص ۴۶ پر لکھتے ہیں : "محمد بن تغلق دریائے گنگا کا احترام کرتا تھا" لیکن ص ۲۲۲ پر رقمطراز ہیں : "سلطان محمد بن تغلق جیسے علوم اسلامیہ کے ماہر، ہدایہ اور قرآن مجید کے حافظ اور صوم وصلوٰۃ کے پابند شخص کو بھلا گنگا جل کے ساتھ کیا عقیدت ہو سکتی ہے" رہا مصنف کا یہ قیاس کہ گنگا جل ہاضم بہت ہے اس لئے محمد بن تغلق دولت آباد میں گنگا کا پانی منگوا کر پیتا تھا جو چالیس دن کے بعد پہونچتا تھا ہمارے نزدیک بعید از قیاس ہے، کتاب بڑے اہتمام سے چھپی ہے۔ مگر افسوس ہے پھر بھی کچھ غلطیاں رہ گئی ہیں مثلاً ص ۱۸۱ پر دوسرے پیراگراف کی پہلی سطر میں لفظ "قزوینی" کے بعد "کے بیان کے مطابق" چھوٹ گیا تو جملہ بے معنی ہو گیا، صفحہ ۱۵۳ پر عربی عبارت میں ان اور الجیش کے درمیان لفظ قَلَّ رہ گیا، صفحہ ۲۲۶ کے حاشیہ میں دراصل یہ لفظ میوانتیان ہے جو میوان ہو گیا، بہر حال اس میں کلام نہیں ہو سکتا کہ یہ سب مقالات اعلیٰ درجہ کے علمی اور تحقیقی مقالات ہیں، تاریخ کا کوئی طالب علم اور استاد ان سے بے نیاز نہیں ہو سکتا، اس میں ایسی بہت سی معلومات ملیں گی جو تاریخ کو ایک نیا موڑ دیتی ہیں، ارباب ذوق کو اس کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔

تاریخی اور علمی مقالات از پروفیسر نذیر احمد مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، تقطیع متوسط، ضخامت ۱۸۷ صفحات، قیمت مجلد -/۱۵ پتہ : مکتبہ برہان اردو بازار دہلی ۶

پروفیسر نذیر احمد صاحب عصر حاضر میں فارسی زبان و ادب کے نہایت بلند پایہ

محقق اور نامور مصنف ہیں جن کی عظمت و شہرت کا غلغلہ ایران کے علمی اور ادبی ایوانوں میں بھی بپا ہے، اس کتاب میں موصوف کے تین مقالات شامل ہیں: (۱) تاریخ بیہقی کا ناقدانہ مطالعہ: ۱۹۷۰ء میں ایران کے مشہور شہر مشہد میں عہد غزنوی کے مشہور مورخ ابو الفضل بیہقی (م ۴۷۰ھ) پر ایک بین الاقوامی سیمینار منعقد ہوا تھا۔ پروفیسر نذیر احمد نے یہ مقالہ اس میں پیش کیا تھا، جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے، اس مقالہ میں بیہقی کے اس بیان کا تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے جو مسعود غزنوی (مدت حکومت از ۴۲۱ھ تا ۴۳۲ھ) اور اس کے سپہ سالار احمد ینال تگین کے ہندوستان پر حملہ سے متعلق ہے، فاضل مقالہ نگار نے اس سلسلہ میں پہلے بیہقی اور ابن اثیر کا بیان نقل کیا ہے اور پھر تاریخی اور جغرافیائی حقائق کی روشنی میں نہایت محققانہ کلام کر کے بیہقی اور ابن اثیر کے بیانات میں جو سقم تھا اس کی نشاندہی کی ہے، اس سلسلہ میں مقامات اور سنین اور افراد و اشخاص کی تعیین پر جو دادِ تحقیق دی گئی ہے وہ پڑھنے سے تعلق رکھتی ہے، ضمناً اس خلا کا بھی ذکر ہے جو تاریخِ بیہقی میں احمد کے بنارس پر حملہ کے ذکر کے بعد ہے، ایرانی محققین نے اس خلا کو چند سطروں سے پُر کر دیا، حالانکہ یہ خلا چند مہینوں کے واقعات سے متعلق ہے۔ اس بنا پر ڈاکٹر صاحب نے اس خلا کے مندرجات پر بحث کر کے ثابت کیا ہے کہ یہ خلا چند سطروں یا ڈیڑھ صفحہ کا نہیں بلکہ بہت زیادہ صفحات کا ہے (۲ و ۳) دوسرا اور تیسرا مضمون علی الترتیب دور جہانگیری کے ایک مصور فرخ بیگ اور "ہندوستان میں عہد تیموری سے متعلق مخطوطات" پر ہیں۔ یہ بھی بہت مفید اور معلومات افزا ہیں، ان میں سے پہلا مضمون فارسی میں تھا اور باقی دو انگریزی میں۔ آخری مضمون سمرقند کے ایک اجتماع میں پڑھا گیا تھا۔ ڈاکٹر صاحب کے تلمیذ رشید کبیر احمد صاحب جائسی استاد جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی نے ان مقالات کو اردو کا جامہ پہنایا ہے، ترجمہ شگفتہ و رواں ہے، اے کاش اس کی کتابت و طباعت بھی اس کے شایان شان ہوتی،

تبرکات مرتبہ جناب مولوی نورالحسن صاحب راشد کاندھلوی، تقطیع متوسط، ضخامت ۹۰ صفحات، کتابت وطباعت بہتر، قیمت مجلد درج نہیں، پتہ: الٰہی بخش اکیڈمی، کاندھلہ، ضلع مظفرنگر (یوپی)

یہ کتاب اگرچہ بقامت کہتر ہے لیکن اس کے بقیمت بہتر ہونے میں کوئی کلام نہیں ہوسکتا۔ اس میں حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکی کا ایک مکتوب گرامی اور حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہما کے آٹھ مکاتیب گرامی جو فاضل مرتب کے خاندان میں محفوظ اور غیر مطبوعہ تھے شامل ہیں، اہل اللہ کے قلم وزبان سے جو فقرہ بھی نکل جائے اسے گنجینۂ معرفت وحکمت سمجھنا چاہیئے، چنانچہ یہ خطوط اگرچہ نجی اور پرائیویٹ ہیں لیکن ایک دیدۂ بینا اور رمز شناسِ روحانیت کے لئے اس میں بھی بہت کچھ سامان موعظت ونصیحت ہے، علاوہ ازیں حضرت گنگوہی کے جن چار خطوط میں سفر حج کا تذکرہ ہے اُن سے بعض کارآمد سماجی اور اقتصادی معلومات بھی حاصل ہوتی ہیں، خطوط کے شروع میں نوجوان مرتب نے جو مقدمہ اور آخر میں خطوط پر جو توضیحی اور معلوماتی حواشی کثرت سے لکھے ہیں وہ اُن کے اعلیٰ ذوق علمی وتحقیقی کا مظہر اور تاریخی اعتبار سے بے حد قابل قدر اور معلومات افزا ہیں، پھر انداز نگارش بھی بڑا شگفتہ اور متوازن ہے، آئندہ کے لئے انھوں نے ترتیب وتالیف کا جو پروگرام بنایا ہے خدا کرے وہ اپنے ذوق کے مطابق اس کی تکمیل کرسکیں، اگر ایسا ہوگیا تو بے شبہ اُس سے ہمارے دینی اور تاریخی لٹریچر میں بڑا قابل قدر اضافہ ہوگا۔ ارباب ذوق کو اس کتاب کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیئے۔

جلد ۷۸ | ماہ جمادی الاول ۱۳۹۷ھ مطابق مئی ۱۹۷۷ء | شمارہ ۵

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

عام انتخابات کا اعلان پہلے پاکستان گورنمنٹ کی طرف سے ہوا تھا اور مارچ کے مہینہ کی شروع تاریخیں اُن کے لئے مقرر کر دی گئی تھیں، غالباً اس اعلان کو دیکھکر ہی مسز اندرا گاندھی نے توقع کے برخلاف ادبدا کے ہندوستان میں بھی جنرل الکشن کا اچانک اعلان کر دیا اور اس کے لئے بھی مہینہ مارچ کا مقرر کیا گیا، چنانچہ دونوں ملکوں میں ایک ہی مہینہ میں انتخابات ہوئے، لیکن نتیجہ ایک دوسرے سے متضاد نکلا۔ ہندوستان میں اس انتخاب کے ذریعہ ایک نہایت عظیم پر امن انقلاب ہو گیا، مرکز سے کانگرس کا تیس سالہ اقتدار ختم ہو گیا، اور اس پارٹی کی حکومت قائم ہو گئی جو صحیح معنی میں عوام کی نمائندہ اور ان کے جذبات اور ارمانوں کی ترجمان اور نگہبان ہے، لیکن نہایت افسوس اور دکھ کی بات ہے کہ ہمارے قریبی ہمسایہ ملک میں یہ انتخاب ایک عظیم مصیبت اور سخت ابتلاو آمائش کا سبب بن گیا ہے، اس وقت پاکستان گویا ایک کوہِ آتش فشاں پر کھڑا ہے، نہیں کہا جاسکتا کہ کل اس کا انجام کیا ہو گا!

پاکستان کے قومی متحدہ محاذ کا دعویٰ ہے کہ انتخابات میں دھاندلی اور بے عنوانی ہوئی ہے (اور الکشن کمشنر نے تیرہ انتخابات کے متعلق اس کو تسلیم بھی کر لیا ہے) اس بنا پر اس پورے انتخاب کو کالعدم قرار دیا جائے، مسٹر بھٹو اور ان کی گورنمنٹ مستعفی ہو اور انتخابات دوبارہ کرائے جائیں، متحدہ محاذ نے اس مطالبہ کو منوانے کے لئے سخت ملک گیر احتجاج شروع کر دیا، پورے ملک میں اسٹرائک ہوئی، تمام ادارے اور کالج معطل ہو گئے، کاروبار بند ہو گئے، لاکھوں

مردوں اور عورتوں کے جلوس نکلے، توڑ پھوڑ ہوئی، اربوں اور کھربوں کا نقصان ہوا، حکومت نے مقاومت کی تو سینکڑوں افراد جاں بحق ہو گئے۔ پولس سے کام نہ چلا تو بڑے بڑے شہروں میں مارشل لا نافذ کر کے قیام امن کی ذمہ داری فوج کے سپرد کر دی گئی، پھر بھی عوام کا جوش کم نہ ہوا تو تمام لیڈروں کو گرفتار کر لیا گیا، ان سطور کے قلمبند ہونے تک کی آخری اطلاع یہ ہے کہ مسٹر بھٹو نے متحدہ محاذ کے لیڈروں سے گفت و شنید کی سلسلہ جنبانی کی ہے، لیکن ہمارے خیال میں اگر گفتگو ہوئی بھی تو اس کا کوئی نتیجہ نہیں نکلے گا، کیونکہ متحدہ محاذ کو دوبارہ الکشن اور گورنمنٹ کے مستعفی ہونے پر اس درجہ اصرار ہے کہ اس سے کم کسی چیز پر راضی ہونے کے لئے آمادہ نہیں اور ظاہر ہے کہ مسٹر بھٹو ان دونوں میں سے کسی ایک بات پر بھی رضامند نہیں ہو سکتے، کیونکہ الکشن اگر دوبارہ ہوا تو چونکہ اس وقت متحدہ محاذ کی لہر کا پاکستان میں وہی عالم ہے جو الکشن کے زمانہ میں ہندوستان میں جنتا پارٹی کا تھا۔ اس لئے مسٹر بھٹو کو اپنی پارٹی کی کامیابی زیادہ متوقع نہیں ہو سکتی، اگر یہ کشمکش یونہی جاری رہی اور خدانخواستہ اس کا انجام یہ ہوا کہ وہاں فوجی حکومت قائم ہو گئی تو یہ پاکستان کی بہت بڑی بدقسمتی ہوگی، بڑے افسوس کی بات ہے کہ تیس برس ہو گئے، لیکن پاکستان میں آج تک استحکام پیدا نہیں ہو سکا۔ کوئی خدا کا بندہ اگر ملک کو ترقی دیتا اور اس کو آگے بڑھاتا بھی ہے تو چند برسوں کے بعد ہی اچانک ایسے حالات پیدا ہوتے رہیں کہ اس کے کئے کرائے پر پانی پھر جاتا ہے اور ملک جہاں سے چلا تھا پھر وہیں پہونچ جاتا ہے، اس صورت حال سے صرف ایک ملک کی بربادی نہیں ہوتی بلکہ اسلام اور مسلمانوں کی بھی رسوائی ہوتی ہے، کیونکہ وہاں جو کچھ ہوتا ہے اسلام کے نام پر ہوتا ہے، یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر متحدہ محاذ کے رہنماؤں کو بھی سنجیدگی اور متانت سے غور کر کے اپنے موقف میں لچک پیدا کرنی چاہئے، اور اس کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ پورا معاملہ الکشن کمشنر کے حوالہ کر دیا جائے اور ان کے فیصلہ پر اعتماد کیا جائے۔

سفرنامہ لکھنے بیٹھا تھا اور دو ڈھائی صفحے لکھ بھی لئے تھے، لیکن پاکستان کے موجودہ حالات کا دماغ پر ایسا اثر ہے کہ پھر قلم رک گیا، اس لئے سفرنامہ اس مرتبہ بھی شریک اشاعت نہیں ہے۔

دعوت اردو روزنامہ اور ریڈینس انگریزی ہفتہ وار مسلمانوں کے نہایت مقبول اور ہردلعزیز پرچے تھے، امرجنسی کے ماتحت جماعت اسلامی ممنوع ہوئی تو اس کے یہ دونوں ترجمان بھی اچانک بند ہوگئے، اُن کے دفتروں پر تالا پڑ گیا اور اُن کے املاک وفنڈ سر بمہر ہوگئے، لیکن مسرت کی بات ہے کہ امرجنسی کے ختم ہونے اور شہری حقوق کے بحال ہونے کے باعث اب جماعت اسلامی بھی آزاد ہوگئی ہے اور اس نے اپنا کام شروع کردیا ہے، چنانچہ یکم مئی سے دعوت پھر شائع ہونا شروع ہوگیا ہے اور امید ہے کہ ریڈینس بھی جلد دوبارہ اشاعت پذیر ہوگا، امرجنسی کی پوری مدت میں جماعت اسلامی نے جس صبر و شکر اور ہمت و استقلال کا مظاہرہ کیا ہے اس پر جماعت کو ہم مبارکباد پیش کرتے اور دعوت کا خیر مقدم کرتے ہیں:

"عدو شود سببِ خیر گر خدا خواہد"

جامعہ دارالسلام عمرآباد (امبور) جنوبی ہند کی مشہور اور وقیع اسلامی اور دینی درسگاہ ہے جس کو ۱۹۲۴ء میں مدراس کے ایک نہایت عالی حوصلہ اور مخیر مسلمان صنعت کار جناب کاکا محمد عمر نے محض اپنے ذاتی صرف اور دل کی لگن سے قائم کیا تھا اور اس کے بعد ان کی لائق اولاد نے اسے نہ صرف باقی رکھا بلکہ اُس کو ترقی دینے اور جامعہ کے کاموں سے پوری دلچسپی لیتے رہے، گذشتہ مہینہ جامعہ نے اپنا پنجاہ سالہ جشن بڑے اہتمام و انتظام سے منایا جس میں ملک کے اکابر وزعماء کے علاوہ عرب ممالک کے کم وبیش پچاس

مندوبین نے بھی شرکت کی، اس کے دو فائدے ہوئے ایک یہ کہ جامعہ کا آیندہ کے لئے جو توسیعی اور ترقیاتی پروگرام ہے اس کی تکمیل کے لئے جامعہ کو نہایت گرانقدر مالی امداد ملی اور دوسرے یہ کہ عرب ممالک کے ساتھ ہندوستان کے مسلمانوں کے روابط و ضوابط مزید استوار و پائیدار ہو گئے، علاوہ ازیں اس قسم کے اجتماعات کا ایک عام سیاسی فائدہ تو یہ ہوتا ہی ہے کہ عربوں کو ہندوستان آکر بچشم خود یہ دیکھنے کا موقع مل جاتا ہے کہ ہندوستان میں مسلمان اپنے مذہب اور ثقافت کی عظیم روایات کے ساتھ آزادی اور خوشحالی کی زندگی بسر کر رہے ہیں، گویا پچاس وفود خیر سگالی جو کام نہیں کر سکتے وہ ان اجتماعات سے چند دنوں میں حاصل ہو جاتا ہے، اس بنا پر گورنمنٹ بھی ان اجتماعات کی حوصلہ افزائی کرتی اور ان کے لئے ہر ممکن امداد بہم پہونچاتی ہے، بہر حال ہم ارباب جامعہ کو اس بہمہ وجوہ کامیاب جشن پر مبارکباد پیش کرتے اور اس کے مزید ترقیاتی منصوبوں کی تکمیل کے لئے دعا کرتے ہیں۔

اجتہاد کا تاریخی پس منظر

(۶)

جناب مولانا محمد تقی امینی صاحب ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۲) وہ قواعد و قوانین جن کا تعلق حکم کے نص کی شمولیت سے ہے۔

شمولیت نص کی ابتدائی قسمیں | شمولیت نص کی ابتداءً دو قسمیں ہیں۔

(۱) شمولیت ذات اور

(۲) شمولیت اوصاف

شمولیت ذات کی دو قسمیں | شمولیت ذات سے وہ حکم مراد ہے جس پر لفظ کی دلالت اپنی ذات کے لحاظ سے ہو اس کی دو قسمیں ہیں:

(ا) خاص اور

(ب) عام

خاص کی تعریف | خاص کی اصطلاحی تعریف یہ ہے:

کل لفظ وضع لمعنی واحد علی الانفراد[1] | ہر وہ لفظ جو تنہا ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا

---

[1] اصول البزدوی جزء اول صـ ۳۱ مطبوعہ شرکۃ الصحافۃ العثمانیۃ استنبول ۱۳۰۸ھ

خاص میں یہ خصوصیت جنس، نوع اور شخصیت ہر اعتبار سے قابل لحاظ ہوتی ہے جیسے انسان۔ رجل (مرد) اور زید

عام کی تعریف | عام کی اصطلاحی تعریف یہ ہے۔

کل لفظ ینتظم جمعاً[1] ہر وہ لفظ جو سب افراد کو شامل ہو۔

"عام" کبھی لفظ اور معنی دونوں کے اعتبار سے ہوتا ہے جیسے رجال رجل کی جمع ہے اور کبھی صرف معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ لفظاً جمع نہیں ہوتا جیسے قوم، رہط (گروہ) من، ما، (شرطیہ وموصولہ) الذی۔ کل، جمیع اور الف لام استغراق (جو تمام افراد کے احاطہ کے لئے آتا ہے) وغیرہ۔

عام کی تین قسمیں | عام کے محل استعمال میں غور کرنے سے اس کی تین قسمیں وجود میں آتی ہیں۔

(۱) وہ عام جس کے ساتھ ایسا قرینہ موجود ہو جو تخصیص (بعض افراد کو عام کے حکم میں داخل نہ ہونے کے احتمال کو بالکلیہ ختم کردے جیسے

وما من دابۃ فی الارض الا علی اللّٰہ رزقہا[2] — زمین پر کوئی چلنے والا نہیں ہے مگر یہ کہ اللہ پر اس کی روزی ہے۔

دابۃ (چلنے والا) لفظ عام ہے جس میں تخصیص کا قرینہ نہیں ہے۔

(۲) وہ عام جس کے ساتھ تخصیص (بعض افراد کو عام کے حکم میں داخل نہ ہونے) کا ایسا قرینہ موجود ہو جو سب افراد کو عام میں شامل ہونے کی نفی کرتا ہو جیسے

وللّٰہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا[3] — اور اللہ کے لئے ان لوگوں پر بیت اللہ کا حج ہے جن کو زاد راہ کی مقدرت ہو۔

---

[1] اصول البزدوی جزء اول ص۳ مطبوعہ شرکۃ الصحافۃ العثمانیۃ استنبول ۱۳۰۸ھ

[2] ہود ع ۱ [3] آل عمران ع ۱۰

آیت میں "الناس" عام ہے لیکن "من استطاع الیہ سبیلا" ایسا قرینہ موجود ہے کہ جس سے وہ تمام افراد کو شامل نہیں ہو سکتا بلکہ وہی اس میں شامل ہوں گے جن کو زاد راہ کی مقدرت ہو۔

عام کی ان دو قسموں میں فقہاء کے درمیان نہ اختلاف ہے اور نہ اس کی گنجائش ہے۔

(۳) وہ عام جس میں نہ تخصیص کو ختم کرنے والا کوئی قرینہ ہو اور نہ عام کو عمومیت پر باقی رہنے کی نفی کرنے والا کوئی قرینہ ہو بلکہ ان دونوں قرینوں سے خالی ہو۔

اس قسم کے عام میں اختلاف کی کافی گنجائش ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

عام کے بارے میں امام شافعیؒ مالکؒ اور احمدؒ کا مسلک

امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ایسے عام کی دلالت اس کے افراد پر ظنی ہوتی ہے یعنی ہر عام میں اس کے بعض افراد داخل نہ ہونے (تخصیص) کا احتمال ہوتا ہے اسی بناپر عام کی تاکید لفظ کل اور اجمعین وغیرہ کے ساتھ آتی ہے اور اسی بناپر یہ قاعدہ مشہور ہے۔

ما من عام الا خص عنه البعض — کوئی عام ایسا نہیں ہے کہ جس کے بعض افراد خاص نہ کئے گئے ہوں۔

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے عام کی دلالت اس کے افراد پر قطعی ہوتی ہے یعنی اس میں تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا البتہ کسی دلیل سے بعض افراد داخل نہ کئے جائیں تو پھر بقیہ افراد پر اس کی دلالت ظنی ہو جاتی اور دوسرے بعض افراد کے داخل نہ ہونے کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے۔

اختلاف کی دو بڑی صورتیں

اس اختلاف کا اثر ابتداءً دو بڑی صورتوں میں ظاہر ہوا جس سے بہت سے جزئی مسائل میں اختلاف ہوا وہ یہ ہیں:

(۱) خبرِ واحد اور قیاس سے عام کی تخصیص جائز ہے یا نہیں؟

(۲) عام اور خاص سے ثابت شدہ حکم میں جب ٹکراؤ ہو (ایک سے کوئی حکم ثابت ہو اور

دوسرے سے اس کے خلاف کا ثبوت ہو) تو دونوں کے درمیان یہ ٹکراؤ قابل تسلیم ہوگا یا نہیں ؟

چند اصطلاحات | ان دونوں کی وضاحت سے پہلے چند اصطلاحات کا جان لینا ضروری ہے۔

قطعی حکم وہ ہے جو قرآنِ حکیم، سنّتِ متواترہ اور سنّتِ مشہورہ سے ثابت ہو۔

سنّتِ متواترہ۔ وہ ہے کہ جس کے روایت کرنے والے مسلسل اس قدر زیادہ ہوں کہ ان سب کا جھوٹ پر اتفاق دشوار ہو۔

سنّتِ مشہورہ۔ وہ ہے کہ جس کے راوی ابتدا میں اگرچہ کم ہو لیکن بعد میں اس قدر شہرت ہوگئی ہو کہ اتنے لوگوں کا جھوٹ پر اتفاق دشوار ہو۔

ظنی حکم وہ ہے جو خبرِ واحد اور قیاس سے ثابت ہو۔

خبر واحد وہ ہے کہ جس کے راوی ایک دو یا زیادہ ہوں لیکن شہرت و تواتر کے درجہ کو نہ پہونچے ہوں۔

قیاس۔ علت کو مدار بنا کر سابقہ فیصلہ اور نظیر کی روشنی میں نئے مسائل حل کرنا (تفصیلی بحث آگے آئے گی۔)

نسخ۔ اس بات کو ظاہر کرنا کہ عام کے بعض افراد حکم میں داخل تھے اب وہ نکالدیے گئے ہیں۔

پہلی صورت کی تفصیل جس میں خبرِ واحد اور قیاس سے عام کی تخصیص جائز ہے یا نہیں۔

پہلی صورت میں احناف کے مسلک کی وضاحت | احناف کے نزدیک چونکہ عام کی دلالت قطعی ہوتی ہے اس بنا پر اس کی تخصیص ظنی دلیل (خبرِ واحد اور قیاس) سے جائز نہیں ہے۔

کیونکہ جو عام قرآن حکیم، سنت متواترہ یا سنّتِ مشہورہ سے ہو اس سے حکم کا قطعی ثبوت ہوگا خبرِ واحد اور قیاس سے (حکم کا ظنی ثبوت ہوتا ہے) اس کی تخصیص کا مطلب یہ ہوگا کہ اعلیٰ پر ادنیٰ اور قطعی پر ظنی کی برتری تسلیم کی گئی۔ البتہ اگر عام کی تخصیص پہلے ہوگئی ہو تو پھر اس کی

دلالت ظنی ہوجاتی اور برتری کا سوال ختم ہوجاتا ہے اس بنا پر خبر واحد اور قیاس سے اس کی تخصیص جائز ہے۔ مثلاً قرآن حکیم میں ہے:

اسکنوھن من حیث سکنتم من وجدکم ولا تضاروھن لتضیقوا علیھن[1]	ان کو (مطلقہ عورت) رہنے کے لئے گھر دو اپنی حیثیت کے مطابق جہاں تم رہو اور ان کو نقصان نہ پہنچاؤ کہ ان پر تنگی کرنے لگو۔

اس آیت سے عورت کے لئے طلاق کے بعد زمانۂ عدت میں شوہر پر نان نفقہ اور جائے رہائش کا ثبوت ہوتا ہے۔ اور یہ آیت ہر مطلقہ کے لئے عام ہے جیسی بھی طلاق ہو اس کی تخصیص فاطمہ بنت قیس کی روایت (جو خبرِ واحد ہے) کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ (جس کو طلاق بائنہ دی گئی تھی) کے لئے نان نفقہ اور مکان دونوں نہیں واجب کئے تھے جائز نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ کے درج ذیل الفاظ سے امام ابوحنیفہ کے موقف کی تائید ہوتی ہے چنانچہ انھوں نے اس واقعہ میں فرمایا:

لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم لقول امرءة لا ندری لعلها حفظت او نسيت[2]	ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت کو ایک عورت کے کہنے سے نہ چھوڑیں گے خبر نہیں اس نے یاد بھی رکھا ہے یا بھول گئی ہے

شافعیہؒ اور حنبلیہؒ کے مسلک کی وضاحت

شافعیہؒ اور حنبلیہؒ کے نزدیک چونکہ عام کی دلالت اس کے افراد پر ظنی ہوتی ہے اس بنا پر ظنی کی تخصیص ظنی (خبر واحد اور قیاس) سے جائز ہے اس کی تائید میں وہ گویا صحابہ کا اجماع نقل کرتے ہیں مثلاً قرآن حکیم میں ہے:

---

[1] الطلاق ع ۱

[2] مسلم ومشکوٰۃ باب العدۃ

واحل لکم ما وراء ذلکم[1] اور ان عورتوں کے ماسوا تمہارے لئے حلال ہیں۔

اس عام کی تخصیص درج ذیل حدیث کی بنا پر کی گئی ہے

لا یجمع بین المرءۃ وعمتھا ولا بین المرءۃ وخالتھا[2] کسی عورت کو نکاح میں اس کی پھوپھی اور خالہ کے ساتھ جمع نہ کیا جائے۔

تخصیص کی یہ صورت امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی ہے لیکن وہ اس خبر کو خبر مشہورہ کا درجہ دیتے ہیں خبرِ واحد کا نہیں۔

قرآن حکیم میں ہے:

یوصیکم اللہ فی اولادکم الخ[3] اللہ تمھیں تمھاری اولاد کے بارے میں، وراثت کا حکم دیتا ہے۔

اس عام حکم کو ان حدیثوں سے خاص کیا گیا ہے:

القاتل لا یرث[4] قاتل کسی چیز کا وارث نہیں ہوتا

لا یرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم[5] کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوتا اور مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوتا۔

مالکیہؒ کے مسلک کی وضاحت مالکیہ کے نزدیک بھی عام کی دلالت ظنی ہوتی ہے لیکن غالباً خبر واحد سے اس کی تخصیص کے وہ اس وقت قائل ہیں جبکہ اہل مدینہ کا عمل اس کی تائید کرتا ہو جیسا کہ اکثر حدیث نقل کرنے کے بعد وہ کہتے ہیں

---

[1] النساء ع ۴ [2] بخاری ومسلم ومشکوٰۃ باب المحرمات

[3] النساء ع ۲ [4] ترمذی وابن ماجہ ومشکوٰۃ باب الفرائض

[5] بخاری ومسلم ومشکوٰۃ باب الفرائض

"وھو الامر عندنا" جس سے اہل مدینہ کا عمل مراد ہوتا ہے۔

اور اگر اہل مدینہ کا عمل اس کی تائید نہ کرتا ہو تو پھر خبر واحد سے وہ تخصیص کے قائل نہیں ہیں مثلاً حدیث میں ہے:

اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبعا احداھن بالتراب[1]

جب کتا برتن میں منہ ڈالدے تو اس کو سات مرتبہ دھوئے ان میں ایک مرتبہ مٹی سے دھوئے۔

اس حدیث سے عام حکم (کہ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جاتا ہے) کی تخصیص نہیں کی گئی کیونکہ اہل مدینہ کا عمل اس کے موافق نہ تھا۔

ائمہ کا یہ اختلاف صرف خبر واحد میں ہے خبر متواترہ اور خبر مشہورہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے سبھی امام ان کے ذریعہ تخصیص کے قائل ہیں ہر ایک اپنے اپنے مسلک کی تائید میں دلائل پیش کرتے اور دوسرے کے دلائل کا جواب دیتے ہیں جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔

وضاحت کے لئے مثالیں

مزید وضاحت کے لئے ذیل میں دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں تاکہ اندازہ ہو کہ ان قواعد و قوانین اور ان میں اجتہاد کا دائرہ کس قدر وسیع ہوا؟

(۱) احناف کے نزدیک جس ذبیحہ پر "بسم اللہ" نہ پڑھی گئی ہو اس کا کھانا حلال نہیں ہے ذبح کرنے والا مسلمان ہو یا کافر۔ بسم اللہ عمداً چھوڑی گئی ہو۔ قرآن حکیم کی یہ آیت عام ہے جو ہر قسم کو شامل ہے۔

ولا تأکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ وانہ لفسق[2]

جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اس کو نہ کھاؤ یہ کھانا گناہ ہے۔

---

[1] مسلم و مشکوٰۃ باب تطہیر النجاسات   [2] الانعام ع ۱۴

لیکن سہو ونسیان کی صورت کو وہ عام حکم سے اس بنا ء پر خارج کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک یہ صورت "بسم اللہ" پڑھنے کے حکم میں ہے۔ سہو ونسیان لوگوں کو زیادہ پیش آتا رہتا ہے اگر اس کو آیت کے عام حکم میں داخل کیا جائے تو لوگوں کو دشواری پیش آئے گی جس میں شریعت نے گنجائش رکھی ہے

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مشہور قول بھی یہی ہے فرق صرف اس قدر ہے کہ امام مالک کے نزدیک عام حکم کے خلاف جتنی حدیثیں ہیں وہ اس آیت سے منسوخ ہیں اور امام احمد کے نزدیک اس "عام" کے خلاف کوئی حدیث درجۂ ثبوت کو نہیں پہونچتی ہے۔ شافعیہؒ کے نزدیک جس ذبیحہ پر عمداً بھی بسم اللہ ترک کر دی گئی ہو اس کا کھانا حلال ہے۔ امام احمدؒ کا بھی ایک قول یہی ہے، ان کے نزدیک درج ذیل حدیثوں کی بناء پر آیت سے "بسم اللہ" کا وجوب نہیں ثابت ہوتا بلکہ سنت کا ثبوت ہوتا ہے۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حضرت عائشہؓ نے عرض کیا

یاتوننا بلحمان لا ندری اید کرون اسم اللہ علیہا ام لا قال اذکروا اسم اللہ وکلوا[1]

کہ لوگ گوشت لاتے ہیں اور ہمیں خبر نہیں ہوتی کہ اس پر انھوں نے اللہ کا نام لیا ہے یا نہیں آپ نے فرمایا کہ اللہ کا نام لے کر کھالو۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ بسم اللہ پڑھنا شرط نہیں ہے اگر شرط ہوتا تو رسول اللہ اس مشکوک صورت میں کھانے کی اجازت نہ دیتے ایک مسلمان کا اسلام خود اللہ کے نام کی ضمانت پیش کرتا ہے جیسا کہ اس حدیث میں ہے:

---

[1] بخاری ومشکوٰۃ کتاب الصید والذبائح الفصل الاول

المسلم یذبح علی اسم اللہ سمی اولم یسم [۱]
ایک مسلمان اللہ ہی کے نام پر ذبح کرتا ذبح کے وقت وہ نام لے یا نہ لے۔

(۲) احناف کے نزدیک جو شخص حرم سے باہر کسی کو قتل کر دے اور پھر پناہ کے حرم میں آجائے تو اس سے وہاں قصاص (جان کے بدلہ جان) نہ لیا جائے گا بلکہ حرم باہر نکلنے کا حکم ہوگا اور وہاں قصاص لیا جائے گا جیسا کہ قرآن حکیم کی اس آیت کی عم میں یہ صورت بھی داخل ہے۔

ومن دخلہ کان آمنا [۲]
جو شخص حرم میں داخل ہوا اس کو امن

شافعیہؒ اور مالکیہؒ کے نزدیک حرم میں قصاص لینا جائز ہے جس طرح اس شخص کا حرم قصاص لینا جائز ہے جس نے حرم ہی میں کسی کو قتل کیا ہو عام کی یہ تخصیص قیاس کی بنا ہے جس کی بنیاد یہ آیت ہے:

ولا تقاتلوھم عند المسجد الحرام حتی یقاتلوکم فیہ فان قاتلوکم فاقتلوھم [۳]
تم کافروں سے مسجد حرام کے پاس قتل نہ کرو یہاں تک کہ وہ تم سے وہاں قت قتال کرنے لگیں اگر وہ ایسا کریں تو انھیں قتل کرو۔

دوسری صورت میں جمہور ائمہ کا مسلک | دوسری صورت کی تفصیل کہ جس میں عام و خاص کے درمیان ہو۔

جمہور ائمہ کے نزدیک، چونکہ عام اور خاص ایک درجہ میں نہیں ہیں عام ظنی خاص قطعی ہے اس بناء پر دونوں کے درمیان ٹکراؤ نہیں ہے بلکہ خاص کا عمل

---

[۱] زیلعی نصب الرایہ ج ۴ کتاب الذبائح

[۲] آل عمران ع ۱۰ [۳] البقرہ ع ۲۴

ہ میں اور عام کا عمل اپنے دائرہ (بقیہ افراد) میں ہوگا۔ مثلاً یہ آیت عام ہے۔

ین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا ... بعۃ شہداء فاجلدوھم ثمانین ... ۃ ولا تقبلوا لھم شہادۃ ابداً ... ئک ھم الفاسقون[1]

جو لوگ پاکدامنہ عورتوں کو تہمت لگائیں پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو ان کو اسی کوڑے مارو اور کبھی ان کی گواہی نہ قبول کرو یہ لوگ فاسق ہی ہیں۔

...ت خاص ہے:

ین یرمون ازواجھم ولم یکن ... شہداء الا انفسھم فشہادۃ احدھم ... ع شہادات باللہ انہ لمن ... ادقین[2]

جو لوگ اپنی بیویوں کو تہمت لگائیں اور ان کے علاوہ کوئی گواہ نہ ہو تو ان میں سے ایک کی گواہی کی صورت یہ ہے کہ چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ وہ سچا ہے۔

دوسری آیت کا حکم شوہر بیوی کے لئے خاص ہوگا اور پہلی آیت کا حکم دوسرے لوگوں کے ...ام ہوگا شوہر بیوی اس میں شامل نہ ہوں گے اگرچہ پہلے وہ بھی شامل تھے۔

...ف کا مسلک

احناف رح کے نزدیک چونکہ ابتداء میں خاص کی طرح عام بھی قطعی ہے اس بناء پر وہ دونوں کے درمیان ٹکراؤ تسلیم کرتے ہیں لیکن یہ ٹکراؤ صرف ... کے دائرۂ عمل میں ہوگا عام کے بقیہ افراد میں نہ ہوگا، ایسی صورت میں عمل کی ان کے ...ب کئی شکلیں ہیں۔

پہلی اور دوسری شکل

(۱) عام اور خاص قرآن میں ہیں تو نزول کی تاریخ اور حدیث میں ہیں تو دونوں کے ارشاد فرمانے کی تاریخ اگر معلوم ہو ... تاریخ دونوں کی ایک ہی ہو تو خاص عام کا مخصص (تخصیص کرنے والا) ہوگا، جیسے

---

[1] النور ع ۱

وحرّم الربوا (اللہ نے سود کو حرام کیا) کا نزول و احل اللہ البیع[1] (اللہ نے خرید و فروخت کو حلال کیا) کے ساتھ ہوا یا ومن کان مریضاً او علیٰ سفر فعدۃ من ایام اخر (جو لیض یا مسافر ہو اس کے لئے دوسرے دن روزہ رکھنا ہے) کا نزول فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ[2] جو تم میں رمضان کے مہینہ کو پائے تو اس کو ضرور روزہ رکھنا چاہیئے) کے ساتھ ہوا۔ ان دونوں مثالوں میں مذکورہ پہلا جملہ (جو خاص ہے) دوسرے جملہ (جو عام ہے) کا مخصص ہوگا۔

(ب) عام اور خاص دونوں کی تاریخ معلوم ہو لیکن عام پہلے ہو اور خاص بعد میں ہو تو خاص اپنے دائرہ میں عام کے حکم کو منسوخ کر دے گا۔ جیسے تہمت والی دونوں آیتیں گذر چکی ہیں ان میں پہلی عام ہے اور دوسری خاص ہے۔ اس بنا پر دوسری نے شوہر بیوی کی حد تک پہلی کو منسوخ کر دیا۔ نسخ کے بعد عام کے بقیہ افراد پر اس کی دلالت قطعی رہتی ہے جبکہ خاص کرنے کے بعد بقیہ افراد پر عام کی دلالت ظنی ہو جاتی ہے۔

تیسری اور چوتھی شکل

(ج) عام اور خاص دونوں کی تاریخ معلوم ہو لیکن خاص پہلے ہو اور عام بعد میں ہو تو عام خاص کو منسوخ کر دے گا۔ مثلاً ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ عرنیین کو اونٹ کا پیشاب پینے کی اجازت دی یہ اجازت خاص انھیں کے لئے ناموافق آب وہوا سے حفاظت کی غرض سے تھی[3] لیکن بعد میں رسول اللہ ؐ نے ایک عام حدیث بیان فرمائی جس سے خاص اجازت منسوخ ہو گئی وہ یہ ہے:

تنزّھوا عن البول[4] پیشاب سے دور رہو

---

[1] البقرہ ع ۳۸ [2] البقرہ ع ۲۲

[3] بخاری ج ۲ کتاب المغازی باب قصۃ عکل وعرینۃ

[4] دار قطنی و نور الانوار مبحث العام۔

(د) عام اور خاص دونوں کی تاریخ نہ معلوم ہو کہ خاص عام سے پہلے ہے یا عام خاص سے پہلے ہے تو ایسی صورت میں صرف خاص کے دائرہ میں ٹکراؤ تسلیم کیا جائے گا اور کسی ایک پر عمل کے لئے وجہ ترجیح کی تلاش ہو گی اگر کوئی ترجیح دینے والا مل جائے گا تو اس کے مطابق عمل ہو گا ورنہ تاریخ معلوم ہونے تک صرف اس دائرہ میں عمل مؤخر کیا جائے گا جس میں ٹکراؤ ہے۔ مثلاً قرآن حکیم کی ایک آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ جس عورت کا شوہر انتقال کر جائے اس کی عدت چار ماہ دس دن ہے[1] یہ آیت عام ہے کہ وہ عورت وفات کے وقت حاملہ ہو یا غیر حاملہ ہو لیکن دوسری آیت ہے

واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن[2]	حمل والیوں کی عدت یہ ہے کہ وہ اپنے حمل سے فارغ ہو جائیں۔

یہ حاملہ عورت کی عدت کے لئے خاص ہے صرف حاملہ ہی کی عدت میں اس خاص آیت کا دوسری عام آیت سے ٹکراؤ ہے اور دونوں میں یہ نہیں معلوم ہے کہ کون پہلے نازل ہوئی اور کون بعد میں نازل ہوئی، ایسی صورت میں حضرت علیؓ نے خاص (واولات الاحمال۔ الخ) پر متعین طور پر عمل کو مؤخر کرتے ہوئے دونوں آیتوں کے پیش نظر عمل کی احتیاطی شکل یہ نکالی کہ وفات اور حمل دونوں کی عدت دیکھی جائے ان میں جو زیادہ ہو وہی حاملہ کی عدت قرار پائے گی لیکن حضرت عبداللہ بن مسعود کے نزدیک چونکہ دوسری آیت بعد میں نازل ہوئی اس لئے پہلی آیت کا حکم اس عورت کے بارے میں منسوخ ہو جائے گا جس کا شوہر انتقال کر جائے اور حاملہ ہو اس کی عدت وضع حمل قرار پائے گی اگرچہ چار ماہ دس دن سے کم ہو۔

وضاحت کے لئے مثالیں مزید وضاحت کے لئے دو مثالیں یہ ہیں:

(۱) شافعیہؒ، مالکیہؒ، حنبلیہؒ اسی طرح ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک پیداوار کی زکوٰۃ کا

---

[1] البقرہ ع ۳۰ [2] الطلاق ع ۱

نصاب پانچ وسق ہے وسق ایک پیمانہ تھا جس میں ساٹھ صاع غلہ آتا تھا۔ ایک صاع تقریباً ساڑھے تین سیر کا ہوتا ہے اس طرح ساٹھ صاع کے تقریباً پانچ من دس سیر ہوئے۔ ان حضرات کی دلیل یہ حدیث ہے:

لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ[1] — پانچ وسق سے کم میں صدقہ (زکوٰۃ) نہیں ہے۔

یہ حدیث درج ذیل عام حدیث کی مخصص (خاص کرنے والی) ہے۔

فیما سقت السماء والعیون او کان عثریا العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر[2] — جس زمین کو بارش اور چشمے سے سیراب کیا جائے یا سوت (نمی) والی زمین ہو تو اس میں دسواں اور جس کو کنواں وغیرہ سے سینچا جائے تو اس میں بیسواں حصہ ہوگا۔

یعنی اگر ضروری محنت و اخراجات کے علاوہ زائد محنت و اخراجات کو پیداوار میں دخل نہ ہو تو دسواں حصہ اور اگر زائد محنت و اخراجات برداشت کرنا پڑے تو بیسواں حصہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک پیداوار کی ہر مقدار میں زکوٰۃ ہے خواہ کم ہو یا زیادہ ہو ان کی دلیل اوپر کی عام حدیث ہے اور مذکورہ خاص حدیث سے وہ غلۂ تجارۃ کی زکوٰۃ مراد لیتے ہیں کیونکہ وسق خرید و فروخت ہی کا پیمانہ تھا اور اس میں جس قدر غلہ سماتا تھا اس کی قیمت چالیس درہم ہوتی تھی اور پانچ وسق کی قیمت دو سو درہم تھی جو زکوٰۃ کا نصاب ہے[3]

(۲) شافعیہؒ مالکیہؒ اور حنبلیہؒ کے نزدیک ایک مسلمان ذمی کافر کے بدلہ نہ قتل کیا جائے (ذمی سے مراد وہ غیر مسلم ہے جو اسلامی حکومت میں وفاداری کے ساتھ رہتا ہو) ان کی دلیل

---

[1] بخاری ج ۱ کتاب الزکوٰۃ باب لیس فیما اقل الخ

[2] بخاری ج ۱ ایضاً باب العشر

[3] سرخسی۔ المبسوط و ہدایہ ج ۱ باب زکوٰۃ الزروع۔

یہ حدیث ہے :

ان لا یقتل مسلم لکافر[1]　　مسلمان کافر کے بدلہ نہ قتل کیا جائے۔

یہ حدیث قرآن حکیم کی اس آیت کی مخصص (خاص کرنے والی) ہے۔

الحر بالحر والعبد بالعبد والانثی بالانثی[2]　　قصاص میں آزاد آزاد کے بدلہ غلام غلام کے بدلہ اور عورت عورت کے بدلہ ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسلمان "ذمی کافر" کے بدلہ قتل کیا جائے گا ان کی دلیل قرآن کی یہی عام آیت ہے اور مذکورہ حدیث سے وہ حربی کافر مراد لیتے ہیں۔

خبر واحد اور قیاس کے علاوہ عام کے دوسرے مخصصات (خاص کرنے والے) میں زیادہ اختلاف نہیں ہے ان میں بس اس قدر اختلاف ہے کہ بعض کو کوئی مخصص میں شمار کرتا ہے اور کوئی نہیں کرتا ہے۔

عام کے مخصص | عام کے چند دوسرے مخصص یہ ہیں :

اجماع

وللّٰہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا[3]　　اللہ کے لئے لوگوں پر حج فرض ہے جو اس کی مقدرت رکھتا ہو۔

جن لوگوں میں حج کی استطاعت نہیں ہے ان پر اجماعاً حج فرض نہیں ہے (آیت میں بھی من استطاع الخ موجود ہے)

عقل

الذین قال لہم الناس ان الناس　　جن سے لوگوں نے کہا کہ مکہ والوں نے مقابلہ

---

[1] ابوداؤد عن علی وہدایہ ج ۴ باب مایوجب القصاص الخ

[2] البقرہ ، ع ۲۲　　[3] آل عمران ع ۱۰

قد جمعوا لکم[1] کے لئے سامان جمع کیا ہے۔

عقلاً یہ بات ثابت ہے کہ دونوں "الناس" میں تمام لوگ مراد نہیں ہو سکتے ہیں بلکہ خاص ہی لوگ مراد ہیں۔

عرف وعادت

والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین[2] اور مائیں اپنی اولاد کو دو سال پورے دودھ پلائیں۔

جو مائیں عرفاً یا عادۃً دودھ نہ پلائیں وہ اس میں داخل نہیں ہیں۔

حس

تدمر کل شیئ بامر ربھا[3] ہوا اکھاڑ پھینکے گی اپنے رب کے حکم سے ہر چیز کو۔

ظاہر ہے کہ اس میں وہی چیزیں داخل ہوں گی جو اکھاڑ پھینکے جانے کے قابل ہوں گی۔

وصف

من نسائکم التی دخلتم بھن فان لم تکونوا دخلتم بھن فلا جناح علیکم[4] حرام ہیں تمھاری ان عورتوں کی بیٹیاں جن سے تم نے قربت کی ہے اور اگر ان سے قربت نہیں کی تو ان کی بیٹیاں حرام نہیں ہیں۔

جن بیویوں کے ساتھ قربت نہ ہوئی ہو ان کی بیٹیاں اس میں داخل نہیں ہیں۔

شرط

ومن لم یستطع منکم طولاً ان ینکح تم میں سے جو شخص پاکدامنہ مومنہ عورتوں سے

---

[1] آل عمران ع ۱۸
[2] البقرہ ع ۳۰
[3] الاحقاف ع ۳
[4] النساء ع ۴

المحصنات المؤمنات[۱] نکاح کی مقدرت نہ رکھے۔

جن لوگوں میں نکاح کی مقدرت نہ ہو وہ اس میں داخل نہیں ہیں۔

استثنار

الا ان تکون تجارۃ حاضرۃ تدیرونھا[۲] مگر یہ کہ تجارت ہاتھ در ہاتھ لیتے دیتے ہو۔

کتابت سے وہ تجارت مستثنیٰ ہو گی جس میں ادھار نہ ہو۔

غایت (انتہا) الی اور حتی کے ساتھ

فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق[۳] دھوؤ اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک

کہنی سے اوپر کا حصہ دھونے میں داخل نہیں ہے۔

مخصص کی حیثیت — مذکورہ مخصص کے ذریعہ چونکہ مراد و مقصود کا اظہار و بیان ہوتا ہے اس بنار پر ہر امام ان کے ذریعہ عام کو خاص کرنے کے لئے وجہ جواز مہیار کرتا ہے خواہ مخصص کی فہرست میں شامل کرے یا دوسرا نام تجویز کرے حتیٰ کہ خبر واحد اور قیاس سے بھی تخصیص کی بعض مثالیں موجود ہیں اگرچہ بہ تکلف قیاس کی گنجائش نکالی گئی ہو اور خبر واحد کو خبر مشہور کا درجہ دیا گیا ہو مثلاً

شافعیہؒ، مالکیہؒ اور حنبلیہؒ کے نزدیک دار الحرب میں جو شخص زنار کا ارتکاب کرے اس پر حد (زنار کی مقررہ سزا) نہ جاری ہو گی۔ کیونکہ قرآن حکیم کی مذکورہ آیت "الزانیۃ والزانی فاجلدو ھم کل واحدۃ منھما مائۃ جلدۃ" عام ہے جس میں کسی کو خاص نہیں کیا لیکن امام ابو حنیفہؒ اس عام آیت کو درج ذیل حدیث سے خاص کرتے ہیں۔

---

۱ النسار ع ۴ ۲ البقرہ ع ۳۹

۳ المائدہ ع ۲

لا تقام الحدود فی دار الحرب[1] دار الحرب میں حدیں (مقررہ سزائیں) نہ جاری کی جائیں۔

حالانکہ یہ حدیث کمزور ہے اور مخصص بننے کی مضبوط صلاحیت نہیں رکھتی ہے لیکن بعض روایتوں میں ان الفاظ کا اضافہ ہے جس کی بنا پر قیاس کی گنجائش نکل آتی ہے۔

مخافۃ ان یلحق اھلھا بالعدو[2] اس اندیشہ سے کہ کہیں وہ دشمن کے ساتھ نہ جا ملے۔

اسی طرح قرآن مجید میں چوری کی سزا کی آیت "السارق والسارقۃ" الخ عام ہے اس میں کوئی مقدار نہیں ذکر کی گئی لیکن خبر واحد میں اس کی مقدار متعین ہے جس کے بغیر آیت پر عمل دشوار ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ہر امام نے خبر واحد سے آیت کی تخصیص کی ہے امام ابوحنیفہؒ نے بھی کی ہے فرق صرف اس قدر ہے کہ وہ جس حدیث سے آیت کی تخصیص کے قائل ہیں اس کو خبر مشہور کا درجہ دیتے ہیں۔

خاص کی دلالت

فقہار کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ خاص کی دلالت اپنے مراد و مقصود پر قطعی ہوتی ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ مزید بیان کا احتمال ہوتا ہے یا نہیں؟

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خاص چونکہ اپنی وضع کے لحاظ سے خود ظاہر ہے اس لئے اس میں مزید بیان کا احتمال نہیں ہوتا اور اگر یہ احتمال تسلیم کر لیا جائے تو اس کی حیثیت بیان کی نہ ہو گی بلکہ "نسخ" کی ہو گی جو نص (قرآن) کے اطلاق کو منسوخ کرے گا۔ ناسخ (نسخ کرنے والا) کے لئے چونکہ قوت میں منسوخ سے

---

[1] برہان الدین مرغینانی ہدایہ وحاشیہ باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لا یوجبہ

زیادہ یا کم از کم اس کے مساوی ہونا ضروری ہے اس بناء پر وہ خاص قطعی کے بیان میں نہ حدیثوں سے مدد لینے کے قائل ہیں اور نہ خبرِ واحد سے اس کی منسوخیت کے قائل ہیں۔

شافعی اور بعض دیگر ائمہ کا مسلک

شافعیہؒ اور بعض دیگر ائمہ کے نزدیک خاص کی دلالت اپنے مراد و مقصود پر اگرچہ قطعی ہوتی ہے لیکن اس میں بیان کا احتمال ہوتا ہے ان کے نزدیک خاص کی حیثیت "مجمل" جیسی ہے کہ جس کو بیان کرنے کے لئے قوت میں کم درجہ کی حدیثیں (خبر آحاد) بھی کافی ہیں مثلاً قرآن حکیم میں ہے:

وارکعوا مع الراکعین[1] اور رکوع کرو رکوع کرنے والوں کے ساتھ

لفظ رکوع خاص ہے جس کی مراد متعین ہے اور یہ نماز کا جزء ہے کہ اس کے بغیر نماز نہیں ہوتی لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی (جس نے رکوع اطمینان سے نہیں کیا تھا) سے فرمایا:

ارجع فصل فانک لم تصل[2] لوٹ جاؤ اور نماز پڑھو تم نے نماز نہیں پڑھی۔

احناف کے نزدیک رکوع وغیرہ میں طمانینت (تعدیل ارکان) نماز کی صحت کے لئے شرط یا فرض نہیں ہے حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے اعرابی کو نماز دوبارہ پڑھنے کا حکم دیا جس سے شرط و فرض کا ثبوت ہوتا ہے۔ اگر اس حدیث سے فرضیت کا ثبوت تسلیم کر لیا جائے تو "خاص" قرآن پر زیادتی خبرِ واحد سے لازم آئے گی جس سے قرآن کا اطلاق گویا منسوخ ہو جائے گا اور خبرِ واحد میں قرآن کو منسوخ کرنے کی صلاحیت نہیں ہے۔ "خبر واحد" چونکہ

---

[1] البقرہ ع ۵ [2] بخاری ج ۱ کتاب الصلوۃ باب امر النبی الذی لا یتم رکوعہ بالاعادۃ۔

ظنی ہے اس لئے فرض کے بجائے اس سے وجوب کا ثبوت ہوگا اس طرح قرآن وحدیث دونوں پر اپنے اپنے درجہ میں عمل ہو جائے گا۔

شافعیؒ اور بعض دیگر ائمہ کے نزدیک چونکہ خاص مزید بیان کا احتمال رکھتا ہے اس بنار پر آیت میں رکوع گویا مجمل ہے جس کا بیان خبر واحد سے جائز ہے اور رکوع وغیرہ میں طمانیت مثل رکوع کے فرض ہے کہ جس کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔

اسی طرح قرآن حکیم میں ہے۔

ولیطوفوا بالبیت العتیق[1] — اور چاہیئے کہ وہ قدیم گھر (خانہ کعبہ) کا طواف کریں۔

احناف کے نزدیک طواف لفظ خاص ہے جس کے معنی متعین ہیں اس میں طہارت (وضو) کا ذکر نہیں ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الا لا یطوفن بالبیت محدث ولا عریان[2] — یاد رکھو بیت اللہ کا طواف کوئی بے وضو یا ننگا ہو کر نہ کرے۔

اس حدیث سے طواف کے لئے طہارت کی فرضیت ثابت کی جائے تو گویا قرآن کے اطلاق کو منسوخ کرنا اور اس پر اضافہ کرنا ہوگا جو کمتر درجہ (خبر واحد) سے جائز نہیں ہے۔ اس بنا پر قرآن کو اپنے اطلاق پر رکھتے ہوئے حدیث سے طہارت (وضو) کا وجوب ثابت ہوگا۔ شافعیؒ کے نزدیک چونکہ خاص مزید بیان کا احتمال رکھتا ہے اس بنار پر طہارت آیت ہی کا بیان قرار پاکر فرض ہوگی[3]

(باقی آیندہ)

---

[1] الحج ع ۴ [2] نور الانوار بحث الخاص والعام

[3] پوری بحث کے حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو، ابن امیر، التقریر والتعبیر علی تحریر ابن الہمام، امام غزالی المستصفی، عبد العلی محمد بن نظام الدین، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، محمد بن احمد بن ابی سہل، اصول السرخسی، عبد العزیز بخاری کشف الاسرار شرح اصول البزدوی و دیگر کتب اصول فقہ

از خلافت تا امارت

امت مسلمہ کے لئے واجب القبول نظام

(۳)

جناب مولانا محمد عبداللہ سلیم مدرس دار العلوم دیوبند

امامت حکمیہ یہاں تک کی بحث کا تعلق تو امامت حقیقیہ سے ہے۔ لیکن امامت کی دوسری قسم امامت حکمیہ ہے۔ مناسب ہے کہ حضرت مولانا شہید علیہ الرحمۃ کے کلام سے ہی اس پر یہاں بحث ہو جائے۔ حضرت فرماتے ہیں:

"جب حضرات انبیاء علیہم السلام کے کمالات سے حقیقی مشابہت کے اندر کمی اور نقصان واقع ہو مگر ظاہری علامات اور آثار امامت پائے جاتے ہوں تو اس کو امامت حکمیہ کہا جائے گا۔"

امامت حکمیہ میں فرقِ مراتب ظاہر ہے کہ ہر جگہ اور ہر موقع پر مذکورہ کمی اور نقصان ایک ہی پیمانہ کا نہ ہوگا، بلکہ اونچ نیچ کا ضرور کچھ نہ کچھ فرق ہوگا اسی فرق کے اعتبار سے امامت حکمیہ میں بھی فرق ہوگا، اور اسی کے لئے اگر اصولی طور پر دیکھا جائے تو چار درجے بن جاتے ہیں، اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے میٹھا پانی اور کھارا پانی کہ میٹھا

پانی اگر خالص ہے تو وہ مثال ہے نبوت اور خلافت راشدہ کی، اور اگر دونوں میں باہم آمیزش ہو جائے تو یا میٹھا پانی غالب رہے گا کہ زیادہ باذوق اور میٹھے پانی کے عادی لوگ ہی اس کے اندر ملی ہوئی شوریت کو محسوس کریں گے، یا کھارا پانی زیادہ ہوگا تو ہر آدمی اس کو محسوس کرے گا اور زائد کام تو اس ہی پانی سے لیں گے لیکن کھانے پینے میں اس کو استعمال نہ کیا جا سکے گا اور ایک درجہ یہ کہ کھارا پانی اتنا غالب ہو گیا کہ مٹھاس کا نام ونشان باقی نہیں رہا اور لوگ اس کو کسی کام میں بھی نہیں لاتے حتیٰ کہ زمینوں کی سیرابی کے لئے بھی اس کو کارآمد نہیں سمجھا جاتا۔

اسی طرح (۱) امام وقت اگر ایسا ہو کہ جذبات بعض دفعہ نفس کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے جوش مارتے ہیں۔ ذاتی اغراض وخواہشات کسی دوسرے اقدام اور فیصلہ پر برانگیختہ کرتی ہیں۔ لیکن خوفِ خدا، فکر آخرت، احساس مسئولیت اس کی دستگیری کرتی ہے اور حدود شرع کی خلاف ورزی نہیں کر پاتا، حُب جاہ و مال کے تقاضے اور عیش وعشرت کے کام مباحات کے دائرے میں رہ کر کرتا ہے تو یہ سلطنت عادلہ ہے، اس سلطانِ عادل کے احکام اسی طرح نافذالعمل ہوتے ہیں جس طرح خلیفہ راشد کے۔ اسی کے ساتھ یہ نکتہ بھی پیش نظر رہے کہ اگرچہ باطناً کمالات نبوت سے مشابہت نہ ہونے کی وجہ سے امامت حقیقیہ نہیں لیکن ظاہر میں چونکہ شریعت کا پاس لحاظ برقرار ہے اس لئے اگر ایسے امام وقت کے دور میں کوئی ہستی ایسی ہو جس میں امامت حقیقیہ کی صلاحیت موجود ہو تو اس کو بھی امام وقت کی امامت کو تسلیم کرنا چاہیئے اور اپنی امامت کے اعلان کے ساتھ اس کے قیام کی خاطر لوگوں کو برانگیختہ کر کے کسی فتنہ میں مبتلا نہیں کرنا چاہیئے۔ چنانچہ اسی وجہ سے حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے امام وقت کے حق میں دستبرداری کا معاملہ فرمایا تھا، اور بارگاہ نبوت سے پہلے ہی آپ کے اس حُسنِ عمل کی تعریف وتوصیف ہو چکی تھی کہ اُن کے ذریعے سے مسلمانوں کے دو فرقوں کے درمیان برپا ہونے والے فتنے کا درماں ہو سکے گا۔

(۲) دوسرے یہ کہ جو تخت حکومت پر متمکن ہے اس پر لذائذ نفسانی کی طلب اور راحت جسمانی کی خواہش کا اس درجہ غلبہ ہے کہ گاہ بگاہ ظاہر شرع کی حدود سے بھی باہر آجاتا ہے اور بے باک فاسقوں اور سفاک ظالموں کا راستہ اختیار کر لیتا ہے اور پھر نادم ہو کر توبہ کی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔ تاہم مسلمان بحیثیت مسلمان کے اس کی سلطنت سے فائدہ اٹھا لیتے ہیں اور کسی نہ کسی طرح وہ اپنے دین کو سنبھالے ہوئے ہیں تو یہ سلطنت جابرہ ہے، اس کے سلسلے میں باشندگان ملک کو یہ حکم ہے کہ اگر احکام مخالف شرع نہ ہوں تو ان کی تعمیل کی جائے، اور تاوقتیکہ شریعتِ مطہرہ سے متصادم قوانین اور ہدایات نہ جاری کرے اس کی مخالفت نہ کی جائے اور اس کے ظلم و تعدی کو بلائے آسمانی سمجھتے ہوئے اس کی اصلاح حال کے لئے بارگاہ ایزدی میں دعا کی جائے، اور بس، اس لئے کہ سلطان جابر جبکہ خود کو مسلمانوں کا ایک فرد سمجھتا ہے تو کبھی نہ کبھی اسلامی حمیت اور دینی غیرت میں جوش آسکتا ہے۔ اور اعلائے کلمہ کے لئے کسی جدوجہد میں پیش قدمی کر سکتا ہے، اس طرح دینِ متین کی تائید و نصرت ہوجاتی ہے

قال النبی صلے اللہ علیہ وسلم ان اللہ لیؤید ھٰذا الدین بالعبد الفاجر

جناب نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالےٰ اس دین کی تائید و نصرت ایک فاجر بندے سے بھی کرا دیتا ہے۔

سلطان فاجر کو مناسب اور مفید انداز میں نصیحت اور امر بالمعروف تو کیا جا سکتا ہے لیکن خروج و بغاوت اور مخالفت جائز نہیں ہے۔

قال النبی صلے اللہ علیہ وسلم الا من ولی علیہ وال فراٰہ یاتی شیئا من معصیۃ اللہ فلیکرہ ما یاتی من معصیۃ اللہ ولا ینزعن ید اً من طاعتہ[۱]

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ مگر وہ شخص کہ کہ اس کو ملک کا حاکم بنایا گیا اور پھر دیکھا کہ وہ خدا کی نافرمانی کا مرتکب ہوتا ہے تو اس کی اس معصیت کو ناگوار سمجھنا چاہیے مگر ہرگز اس کی

---

[۱] منصب امامت ص ۹۱۔

اطاعت سے ہاتھ نہ کھینچا جائے۔

(۳) تیسرے یہ کہ نفس کی پیروی میں اتنا بے باک ہو جائے کہ عیاشی اور فسق وفجور ہیں نامی گرامی سمجھا جانے لگے اور تعیش کی نئی نئی راہیں تجویز کر ڈالے، ظلم وتعدی دن رات کا مشغلہ اور جبر وتکبر اس کا شعار بن جائے۔ جادۂ سنت اور مصالح ملت کے علی الرغم فسق وفجور اور ظلم وجور پر مبنی آئین ودستور نافذ کرے، اور ان باتوں کو وہ بجائے عیب اور نقصان کے ہنر اور کمال سمجھے تو یہ سلطنت ضلالت ہے۔ ایسی فاسقانہ اور ظالمانہ سلطنت ملک وملت کے لئے بلاشبہ بڑی مصیبت ہے۔ ارباب دیانت وفراست کے لئے اس کے سوا چارہ نہیں کہ وہ ان متسلط حکام وامرار سے دور ہی رہیں۔ کیونکہ ان کی نزدیکی میں لازمی طور سے دین وایمان کی سلامتی معرض خطر میں پڑ جاتی ہے۔ بیجا مدح سرائی اور باطل نوازی اور حق پوشی جیسی منافقانہ حرکتوں میں مبتلا ہونا پڑتا ہے۔ حاکم وقت کی رضاجوئی کی خاطر ملی مصالح کی قربانی احکام شرعیہ کی غلط تاویل وترجمانی تک نوبت پہونچ جاتی ہے۔ ایسے وقت میں کم از کم یہ ضروری ہے کہ اپنے دین وایمان کی سلامتی کی فکر کی جائے اور ہر طرح کے قرب وتعلق سے محتاط رہا جائے۔ یہ سمجھنا کہ نزدیکی کی صورت میں معاشی فائدہ حاصل ہو جائے گا۔ اور دین کا کچھ نقصان نہ ہوگا، یہ خیال باطل ہے۔

ہم خدا خواہی وہم دنیائے دوں
ایں خیال ست ومحال ست وجنوں

مگر چونکہ ایسے سلاطین خود کو ظاہراً مسلمان ہی قرار دیتے ہیں جس کا اظہار اسلامی ناموں کے رکھنے، عقدِ نکاح اور ختنہ نیز عیدین میں زیب وزینت اور تجہیز وتکفین ونماز جنازہ اور مقابر مسلمین میں تدفین وغیرہ سے ہوتا ہے تو ان وجوہ سے ان کو خارج از اسلام بھی قرار نہیں دیا جائے گا۔ بلکہ ان کے ساتھ معاملہ اہل بدعت وضلالت کا کیا جائے گا، یعنی ان کی تکفیر میں جیسے اختلاف ہے ایسے ہی ان کی تکفیر میں بھی اختلاف ہوگا اور محل اختلاف میں احتیاط

لازم ہے اس لئے توقف واجب ہوگا، از خود ان کی مخالفت و منازعت پر کمر بستہ نہ ہوں۔ اور جو اس مقصد کے لئے میدان میں مصروف کار ہوں ان پر طعن بھی نہ کیا جائے۔

سلطنت ضلالت کے بارے میں شاہ ولی اللہؒ کا ارشاد

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہٗ بھی یہی بات تحریر فرماتے ہیں کہ

"اگر ایسا شخص برسر حکومت آجائے جس میں شرائط امامت نہ پائی جاتی ہوں تو بھی اس کو تخت سلطنت سے ہٹانے کی جد و جہد میں نہ کود پڑنا چاہیئے، اس لئے کہ یہ بغیر لڑے بھڑے نہیں ہو سکتا، اور یہ بات مصالح کے مقابلہ میں زیادہ سخت ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی دریافت کیا گیا تھا کہ کیا ہم ایسے صاحب حکومت کی مخالفت نہ کریں۔ تو آپ نے فرمایا تھا نہیں! جب تک وہ تم میں نمازیں قائم کرتا ہے۔ اور ایک روایت میں یہ جواب گرامی ہے کہ۔ ہاں اس وقت مخالفت کی جا سکے گی جبکہ تم اس سے علانیہ کفر دیکھو اور اس کے معاملہ میں تمہارے پاس اللہ تعالےٰ کے سامنے پیش کرنے کے لئے حجت ہو[1]"

اور سلطانِ وقت کے دعوائے اسلام کی وجہ سے ہی اس کی سلطنت کو از اقسام امامت شمار کیا جائے گا لیکن اس سلطان کے لئے امام کا لفظ نہیں بولا جائے گا[2] کیونکہ یہ لفظ اسی مسلمان صاحب حکومت کے لئے بولا جاتا ہے جو خود بھی اسلامی احکام پر عمل پیرا ہو اور تقویت اسلام کے لئے اور تہدید کفار کی خاطر علم جہاد بلند کرے اور شریعت مطہرہ کی بہر نوع اعانت پر کمر بستہ رہے، مخلوق خدا کی راحت رسانی کو اپنا فریضہ قرار دے۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ص۱۵۰ جلد دوم

[2] منصب امامت ص۹۶

اور اگر سلطان اس مبنی بر ضلالت آئین و طرز حکومت کا موجد یا مجدد نہیں ہے بلکہ دل سے متنفر ہونے کے ساتھ سابقہ دیرینہ معمول کی پاسداری کی خاطر ان پر عمل پیرا ہے تو نوعیت میں اور بھی تخفیف ہو جاتی ہے، ہاں اگر یہ بات یقینی ہو کہ اس سلطان مضل و مبتدع کے ہٹا دینے اور کسی بھی صورت سے اقتدار محروم کر دینے کی صورت میں خلافت راشدہ یا سلطنت عادلہ کے قیام کا ظن غالب ہے تو اقدام جائز ہوگا۔

(۴) چوتھے سلطنت کفریہ ہے۔ لیکن اس کے معنیٰ اصلی کافروں کی حکومت کے نہیں ہیں بلکہ ایسے سلطان وقت کی حکومت کے ہیں جو خود کو زمرۂ مسلمین میں شمار کراتے ہوئے کفر صریح کے موجبات پر عمل کرے، کھلے عام خلافِ شرع احکام نافذ کرے اور ملت اسلامیہ کے شعائر اور سنن نبوی پر ردّ و قدح اور ان کے ساتھ استہزاء و اہانت کا برتاؤ کرے اور ان کے مقابلے میں اپنے آئین و دستور اور نظام مملکت کے محاسن شمار کرائے، اور اس طرح وہ الحاد و زندقہ کی بنیاد رکھدے۔ اس کے نزدیک دنیوی نشیب و فراز ہی میں اصل سعادت و شقاوت ہو اور انبیاء اللہ اور ہادیان راہ حق کو وہ عقلاء جاہ طلب کی جنس سے اور ان کے متبعین اور پیروکاروں کو احمق و بیوقوف شمار کرے۔ جو ایک گوشہ میں ذکر و فکر اور تعلیم و تعلم میں توکل و قناعت کے ساتھ مصروف ہوں ان کو ناتواں اور عاجز اور بیکار سمجھے، ایسی سلطنت امامت کے ذیل میں قطعاً نہیں آتی ہے مگر اس کو اس جگہ اس لئے بیان کر دیا گیا کہ بعض مسلمان کہلانے والے اس حد تک بھی گستاخ ہو جاتے ہیں اور ان کے ذریعے سے بجائے تقویت اسلام کے ترویج کفر و ضلالت ہوتی ہے تو اس کی مخالفت دین کی تائید اور اس کے خلاف جہاد کی کوشش کرنا تقاضائے ایمان و نصرت شریعت مطہرہ ہے۔

كما روى عبادة بن الصامت انه	جیسا کہ حضرت عبادہ بن صامت نے روایت
قال بايعنا رسول الله صلى الله عليه	کیا ہے کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
وسلم على ان لا ننازع الامر اهله	سے اس بات پر بیعت کی تھی کہ نہیں ہٹائیں گے

الا ان تروا کفرا بواحا عندکم من اللہ فیہ برھان[1] — ہم حکومت سے اس کے اہل کو۔ مگر یہ کہ دیکھ لو تم علانیہ کفر اور اس کے بارے میں تمھارے پاس اللہ کے لئے کوئی قوی حجت ہو۔

انتخاب امیر

اب ہمیں انتخاب امیر کے مسئلہ سے بحث کرنی ہے کہ کیا خلیفہ اور امیر المومنین کا تقرر منجانب اللہ ہوتا ہے گویا جس طرح نبی اور پیغمبر کی بعثت ہوتی ہے اور اس میں کسی کسب و محنت کو دخل نہیں ہوتا۔ اسی طرح خلیفہ کا تقرر بھی قدرتِ خداوندی براہ راست کرتی ہے یا امت کو اپنے ارادہ و اختیار تمیزی کو کام میں لاکر انتخاب کرنا ہوتا ہے۔

اکبر شاہ نجیب آبادی کا نقطۂ نظر

اس سلسلے میں بعض حضرات نے پہلی بات کو ترجیح دی ہے۔ چنانچہ مولانا اکبر شاہ نجیب آبادی نے اپنی کتاب تاریخ الاسلام میں جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) خلافت کے معنیٰ جانشینی اور خلیفہ کے معنیٰ جانشین کے ہیں۔ لیکن اصطلاحِ شرع میں خلیفہ کے معنیٰ بادشاہ کے قریب مراد لئے جاتے ہیں۔

(۲) قرآن پاک میں جہاں جہاں لفظ خلیفہ آیا ہے اس کے ساتھ الارض کا لفظ بھی مزید آیا ہے۔ جیسے انی جاعل فی الارض خلیفۃ[1]، ھو الذی جعلکم خلائف فی الارض[2]، ھو الذی جعلکم خلائف الارض ورفع بعضکم فوق بعض درجات[3]، یا داؤد انا جعلناک خلیفۃ فی الارض[4]، وعد اللہ الذین آمنوا وعملوا الصلحات لیستخلفنھم فی الارض[5]۔[2]

---

[1] منصب امامت ص۹۷

[2] ترجمہ آیات: [1] میں بنانے والا ہوں زمین میں نائب [2] اسی نے بنایا تم کو زمین میں خلیفہ [3] وہ وہی ہے جس نے تم کو زمین کا خلیفہ بنایا اور بڑھا دئے تم میں سے بعض کے بعض پر درجے [4] اے داؤد ہم نے بنایا تجھکو زمین میں خلیفہ [5] اللہ تعالیٰ نے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(۳) زمین اور اس کی ہر چیز کا خالق و مالک اللہ تعالٰے ہے اور اسی کی اصل حکومت و اقتدار ہے۔ لیکن انسان کے لئے ہر چیز کو مسخر کر دیا اور وہ ہر زمینی مخلوق سے فرمانبرداری کرا لیتا ہے اس لئے خلافت کے معنیٰ زمین پر حکمرانی کے ہیں۔

(۴) اللہ تعالٰے نے اعطائے خلافت کی نسبت ہر جگہ اپنی طرف کی ہے۔ مجازاً بھی اس کو کسی اور کی طرف منسوب نہیں کیا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ خلافت کا منصب عطا ہونا یا اس سے محروم کرنا بلاشرکت غیرے اللہ تعالٰے کا اپنا اختیاری فعل ہے۔ قل اللّٰھم مالک الملک تؤتی الملک من تشاء وتنزع الملک ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء[۱]۔

(۵) چونکہ اعطاء خلافت اللہ تعالٰے کا فعل ہے اس لئے جو جس ترتیب سے خلیفہ بنا وہ بعطائے الٰہی ہی بنا جو برحق ہی تھا۔ نہ اس میں ظلم ہوا نہ سلب حق۔ ورنہ ان برائیوں کی ذمہ داری اللہ تعالٰے پر (معاذ اللہ) آجاتی ہے۔

(۶) آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ہر مسئلہ کی وضاحت فرمادی تھی لیکن مسئلہ خلافت کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں دیا تھا، جس کی وجہ یہی ہے کہ خلیفہ کا تعین اللہ تعالٰے کی طرف سے ہوتا ہے[۲]۔ حضرت مولانا اسماعیل شہیدؒ نے بھی ایک جگہ ایسا جملہ تحریر فرمادیا ہے کہ جس سے یہی نظریہ مفہوم ہوتا ہے۔ "پس امامت فی الحقیقت از عطایائے ربانی است[۳]۔"

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) وعدہ کیا ہے تم میں سے ان لوگوں سے جو ایمان لائے اور نیک اعمال کئے کہ ضرور ان کو خلیفہ بنائے گا وہ زمین میں۔

[۱] ترجمہ: آپ کہہ دیجئے کہ اے اللہ مالک الملک تو دیتا ہے ملک (وحکومت) جس کو چاہتا ہے اور چھین لیتا ہے ملک جس سے چاہتا ہے اور عزت دیتا ہے جسے چاہتا ہے اور ذلت دیتا ہے جسے چاہتا ہے

[۲] تاریخ اسلام جلد دوم مسئلہ خلافت راشدہ۔ از مولانا اکبر شاہ نجیب آبادی

[۳] منصب امامت صفحہ ۵۴

تردید مع دلائل مگر ظاہر ہے کہ اس نظریہ کو ماننے کی صورت میں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ پھر قیام خلافت اور فطری و دینی حکومت کو قائم کرنے کی خاطر کسی بھی جدو جہد کے لئے کوئی مکلف نہیں رہا، اور صبر کر لینا چاہئے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ نے کسی خلیفۂ راشد کو مبعوث نہیں فرمایا، اس لئے اب خلافت قائم ہی نہیں ہو سکتی۔

امت سے قیام خلافت کا مطالبہ ہم سابق میں حضرت مولانا اسماعیل شہید علیہ الرحمۃ کی تحقیق مع دلائل کے نقل کر چکے ہیں جس سے ثابت ہے کہ خلافت راشدہ کا سلسلہ منقطع ضرور ہوا ہے لیکن مختتم نہیں ہوا، اور یقیناً شریعتِ اسلامیہ ہر دور میں پیغمبر کی نیابتی حکومت یعنی خلافت کے قیام کا امت سے مطالبہ کرتی ہے، اس لئے کہ ہزاراں ہزار مسائل اسی دینی حکومت سے وابستہ ہیں۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ نصف دین کی بقاء اور اسلامی شوکت وقوت کا تعلق فطری حکومت سے ہی ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ کا ارشاد جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس اللہ سرہٗ العزیز تحریر فرماتے ہیں:

"یہ بات ذہن نشین رہنی چاہئے کہ مسلمانوں پر یہ بات واجب ہے کہ ان کے اندر ایک خلیفہ موجود ہو کیونکہ اس کی موجودگی کے بغیر وہ مصلحتیں پوری نہیں ہوتیں جن کی تعداد بہت زیادہ ہے تاہم اصولی طور پر ان کو دو قسموں میں تقسیم کیا جاتا ہے:

ایک قسم تو وہ ہے جس کا تعلق شہری اور ملکی سیاست سے ہے، جیسے اسلامی لشکر کی بہم رسانی، جو (اسلام اور نظام اسلام کی مدافعت میں) جہاد کر سکے اور ظالم کو مظلوم سے روکنا، اسی طرح قضا اسلامی (یعنی نزاعات کا بطریق شرعی تصفیہ کیلئے عدالتوں کا قیام)

دوسری قسم وہ ہے جس کا تعلق قوم و ملت سے ہے، یعنی مذہب اسلام کا

عروج اور ترقی اور اس کا تصور اس کے بغیر ممکن نہیں ہے کہ مسلم اقوام میں ان کا خلیفہ برسرِ حکومت ہو تاکہ مسلمانوں کے اجماع اور اجتماع کے علی الرغم رویہ اپنانے والے اور منصوص چیزوں کو کسی مقابل عقیدہ کے تحت چھوڑنے والے اور محرمات کو منصوصات کا درجہ دینے والوں کا مناسب بندوبست کر سکے[1]۔"

خلافت کی اہمیت کا مزید اندازہ اس بات سے بخوبی ہو سکتا ہے کہ بنی آدم کے مقصدِ تخلیق یعنی عبادات میں سب سے زیادہ اہمیت نماز کو حاصل ہے، نماز کی اس اہمیت کے اعتبار سے اس کی امامت کی رفعت وعظمت واضح ہے۔ لیکن فقہاء کہتے ہیں کہ نماز کی امامت امامتِ صغریٰ ہے اور امت کی سیاسی امامت امامتِ کبریٰ۔ جس کا حاصل یہی ہے کہ سیاسی امامت اور خلافت کا منصب ایک عظیم ترین مذہبی فریضہ کی امامت سے بلند تر ہے[2]۔

آخر کوئی تو وجہ تھی کہ جن مقدس حضرات صحابہ پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا صدمہ پہاڑ سے زیادہ بھاری بنا ہوا تھا وہ سب ہی آپؐ کی تدفین سے فراغت کا انتظار کئے بغیر خلافت کے مسئلہ کو نمٹانے میں لگ گئے۔

مولانا اکبر شاہ کے دلائل کا جواب رہی یہ بات کہ اللہ تعالےٰ نے اعطائے خلافت کی نسبت ہر جگہ اپنی ہی طرف کی ہے، اور مجازاً بھی اس فعل کو دوسرے کی طرف منسوب نہیں کیا تو اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ جب اسباب کے دائرہ سے ہٹ کر مسبب الاسباب کی طرف نسبت کر کے کوئی بات کہی جاتی ہے تو اسی طرح کہی جاتی ہے، لیکن جب اسباب کے دائرے میں اس کو رکھا جائے تو پھر اس کی نوعیت وہی ہو جاتی ہے جو سلسلۂ اسباب

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ۔ عربی۔ جلد دوم ص ۱۴۸ ابواب سیاست المدن ۱۲

[2] اسلام کا نظام حکومت ص ۳۳۸ بحوالہ احکام القرآن للجصاص و ص ۲۴۳ بحوالہ مقدمہ ابن خلدون

سے منسلک کسی بھی دوسری بات کی، ــــ دیکھئے :

قرآن حکیم میں اللہ تعالےٰ نے جس طرح نزول قرآن کی نسبت اپنی طرف کی ہے اسی طرح حفاظتِ قرآن کی نسبت اپنی طرف فرمائی ہے :

انا نحن نزلنا الذکر و انا لہ لحافظون ہم ہی نے ذکر (قرآن) کو نازل کیا ہے اور ہم ہی حفاظت کرنے والے ہیں۔

اور یہ حقیقت بھی ہے کہ اصل محافظ اللہ تعالےٰ ہی ہیں، اگر اس کی طرف سے حفاظت کا غیبی بندوبست نہ ہوتا تو کتب سابقہ جیسا معاملہ کرنے میں کیا رکاوٹ ہو سکتی تھی لیکن کیا اس سے انکار کیا جا سکتا ہے کہ عالمِ اسباب میں اس کی حفاظت کا جو بندوبست کیا گیا ہے اس کا تعلق انسانوں کے اپنے فعل و عمل سے نہیں ہے۔ ہزاروں لاکھوں لڑکے اور لڑکیاں اس کو اپنے سینہ میں محفوظ کرتے رہتے ہیں اور قرآن پاک کے اسی حفظ و حفاظت کے لئے مسلمانوں کو مکلف بھی قرار دیا گیا ہے اس کے علاوہ ایسے سینکڑوں علوم معرض وجود میں آگئے جن کا تعلق الفاظ کی قرارت اور کتابت سے ہے۔

بالکل اسی طرح خلیفہ کا معاملہ ہے کہ اس کے لئے کسی فرد میں امامت کبریٰ کی صلاحیت کا پیدا کرنا اور پھر اس کی صلاحیتوں کو نمایاں کر کے اس کی طرف عوام و خواص کے قلوب کو متوجہ کرنا اسی کا کام ہے۔ لیکن اسباب کے درجہ میں یہ کام لوگوں کا ہی ہے کہ وہ صلاحیت مند فرد کو تلاش کریں اور اس کو اپنا خلیفہ چن لیں۔ یہ بات فیصلہ خداوندی اور اس کی طرف سے نامزدگی سے متصادم نہیں ہے، اور یہ ٹکراؤ یہاں اسی طرح نہیں ہے جیسے اس بات سے نہیں ہے کہ

اعمالکم عمالکم کہ جیسے تمہارے اعمال ہوں گے ویسے ہی تمہارے حکام بھی ہوں گے۔

بہرحال ترجیح اسی بات کو ہے کہ کسی کو خلیفہ بنانا یہ لوگوں کا اپنا فعل ہے، اور اس میں

ان کے اختیار تمیزی کو پورا پورا دخل ہے۔

طریقۂ انتخاب

اب یہ بات بحث طلب ہے کہ انتخاب خلیفہ کا طریق کار کیا ہو۔ کیا اس کے لئے شریعت نے کوئی رہنمائی دی ہے یا نہیں؟

تو قرآن و حدیث نے تو اس سلسلے میں کوئی ہدایت نہیں دی البتہ خلفار راشدین کے انتخاب کے سلسلے میں جو طریق عمل اپنایا گیا اس کو شریعت اسلامیہ میں قانونی نظیر کی حیثیت حاصل ہو گئی ہے، اس لئے کہ خلفار راشدین سے ثابت شدہ یا ان کے منظور کردہ عمل کو بھی مندرجہ ذیل ارشاد رسولؐ کے مطابق آئینی حیثیت حاصل ہے۔ آپؐ نے فرمایا:

علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المھدیین۔	تم پر میری سنت کی اور ہدایت یافتہ خلفار راشدین کی سنت کی پیروی واجب ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ کی تحقیق

تو خلفار راشدین کو خلافت کے لئے کیسے چنا گیا اس کے لئے حجۃ اللہ البالغہ سے یہ تفصیل مختصر الفاظ میں ملتی ہے:

"خلافت کا انعقاد چند طریقوں سے ہوتا ہے۔

(۱) علمار رؤسار اور فوجی افسران میں سے اُن اہلِ حلّ وعقد کی طرف سے بیعت جو صاحب الرائے بھی ہوں اور مسلمانوں کی ہمدردی بھی ان کے دلوں میں ہو جیسے سیدنا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت کا انعقاد عمل میں آیا۔

(۲) برسر اقتدار خلیفہ اپنے بعد خلافت کے لئے کسی فرد کی وصیت کر دے جیسے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت منعقد ہوئی تھی۔

(۳) عوام کے معتمدین میں سے کچھ افراد کی مجلس شوریٰ بنا دی جائے وہ اتفاق رائے سے کسی کو خلیفہ مقرر کر دیں جیسے حضرت عثمان بلکہ حضرت علی رضی اللہ عنہما کے

انعقادِ خلافت کے وقت ہوا تھا۔

(۴) شرائط خلافت کی حامل کسی شخصیت کا از خود لوگوں کے اقتدار کو سنبھال لینا، جیسے خلافتِ نبوت کے بعد کے خلفاء نے کیا۔"[1]

مگر شاہ صاحبؒ کی تحریر فرمودہ اس تفصیل پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی بھی امیر اور حاکم کو منتخب کرنے کی یہی چار صورتیں ہو بھی سکتی ہیں پانچویں کوئی صورت ممکن ہی نہیں ہے۔ جس کا حاصل یہی ہے کہ شریعت نے اس کے بارے میں کوئی ضابطہ مقرر نہیں کیا، کیونکہ اصل مقصود شرائط کی حامل اور منصب کی اہل شخصیت کا برسرِ اقتدار لانا ہے خواہ وہ کسی بھی طریقے سے ہو، اسی لئے طریقِ انتخاب کے سلسلہ میں شریعت نے کوئی متعین صورت تجویز نہ کرتے ہوئے حالات اور ماحول کے حوالہ کر دیا کہ قوم و ملک کو کسی فتنہ میں مبتلا کئے بغیر جس طرح بھی اہل شخص کے ہاتھ میں زمامِ حکومت آجائے بہتر ہے۔

اسلام اور جمہوریت

موجودہ صدی کے بعض اہلِ قلم نے خلافتِ راشدہ یعنی اصل اسلامی حکومت کے نظام اور امیر کے انتخاب کی تعبیر میں بہت بڑی تبدیلی کی ہے اور اس کا پس منظر یہ ہے کہ ان حضرات کا ذہن اس بات سے دباؤ محسوس کرتا ہے کہ خلافتِ راشدہ کو کوئی اس دور میں مبغوض قرار پانے والی شخصی حکومت کے مماثل نہ قرار دیدے اسی وجہ سے ان کو یہ بحث بھی کرنی پڑی ہے کہ آخر اسلام کا نظامِ حکومت کیا تھا، شخصی یا جمہوری؟ کیونکہ اگر جمہوری ثابت ہو جائے تو یہ بات خود بخود مسلّم ہو جائے گی کہ انتخاب امیر جمہوری طریقے کے مطابق ہی ہوا تھا۔

ڈاکٹر طٰہٰ حسین کا نقطۂ نظر

تو اسی وجہ سے جدید اسلوب سے لکھنے والے بعض اہلِ قلم حضرات کی یہ جد و جہد جاری ہے کہ اسلامی نظامِ حکومت کو جمہوری ثابت

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ جلد ۲ صفحہ ۱۴۹

کیا جائے ۔ بعض لوگ تو صراحۃً دعویٰ کرڈالتے ہیں، لیکن بعض دوسرے حضرات لفظوں میں تو یہ کہتے ہیں کہ اسلام کا نظام حکومت نہ شخصی ہے اور نہ جمہوری، لیکن نظام کی تشریح اور تعبیر کچھ اس طرح کرتے ہیں کہ پڑھنے والے کو یہ تاثر ملے کہ جمہوری نظام بھی تو یہی ہے، اور پھر جمہوری ہونے کی راہ میں جتنی رکاوٹیں سامنے آئیں ان پر ردّ و قدح کرتے ہیں ۔۔۔ ان ہی میں سے عالم عرب کے مشہور صاحب قلم ڈاکٹر طٰہٰ حسین ہیں، اپنی کتاب الفتنۃ الکبریٰ میں بڑی اچھی اور کارآمد بحثوں کے دوران یہ بھی کہا ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی حکومت کا نظام الٰہی نہ تھا، دلیل یہ ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو آپؐ کو مشورہ کی ہدایت ہرگز نہ دی جاتی، ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے:

"خدا نے اپنے پیغمبر کو ہدایت دی کہ وہ معاملات میں مسلمانوں سے مشورہ کیا کریں۔ اگر حکم کا تعلق آسمان سے ہی ہوتا تو آنحضرتؐ خدا کے حکم کے موافق ہر بات کو بغیر کسی مشورے کے خود نمٹا لیتے۔"

نیز غزوۂ احد کے موقع پر آنحضرتؐ کا خیال تھا کہ مدینہ ہی میں قیام کیا جائے اور حملہ ہونے کی صورت میں مدافعت کی جائے۔ لیکن حضرات صحابہ اور خصوصاً انصار نے باصرار مشورہ دیا کہ دشمن سے باہر نکل کر مقابلہ کیا جائے۔ آپ نے ان کی بات مان کر جب تیاری کرلی تو اس دوران صحابہ کو اپنی غلطی کا احساس ہوا کہ ہم نے اللہ کے نبی کو ان کی مرضی کے خلاف مجبور کیا ہے۔ تو ندامت کا اظہار کرتے ہوئے عرض کیا کہ جو حضرت کی منشاء ہو اس کے مطابق کیا جائے۔ لیکن آپ نے انکار فرمایا اور جو مشورہ دیا جا چکا تھا، اسی پر جمے رہے۔

"اگر الٰہی نظام ہوتا اور ہر معاملہ میں نزول حکم آسمان سے ہی ہونا ضروری ہوتا تو حضرات صحابہؓ آنحضرتؐ کو مجبور نہ کرسکتے تھے اور نہ ہی آپؐ ان کا مشورہ قبول فرماتے۔"

لیکن سوچنے کی بات یہ ہے کہ اگر فیصلہ کا اصل اور حقیقی مدار حضرات صحابہ کے مشورہ پر تھا تو آپ کو ناگواری کیوں ہوئی؟ پھر آپ کا جواب صحابہ کی معذرت پر روایات میں اس طرح ہے کہ جب پیغمبر مسلح ہو جاتا ہے تو جہاد پر جائے بغیر اسلحہ نہیں اتارے جایا کرتے۔ سوچئے اس جواب میں اور اُس بات میں کہ صحابہ کے مشورے پر ہی جمے رہے بڑا فرق ہے۔

آنحضرت کے مشورے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم ہدایت قرآنی وشاورہم فی الامر کے مطابق بلا شبہ اکثر و بیشتر امور میں حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ طلب فرمایا کرتے تھے۔

لیکن یہ مشورہ ان ہی چیزوں میں ہوتا تھا کہ جس میں وحی نے صراحۃً حکم دیکر کوئی رخ متعین نہ کر دیا ہو جس کا حاصل یہی ہے کہ فروعی معاملات میں مشورہ لیا جاتا تھا، کیونکہ معاملات کی بنیاد اور اس کی روح بذریعہ وحی منکشف ہو جاتی تھی، چنانچہ خود ڈاکٹر صاحب موصوف بھی تحریر فرماتے ہیں کہ

> "آنحضرتؐ کے دور میں احکام کا نزول پوری تفصیل کے
> ساتھ نہیں ہوتا تھا، بلکہ وحی خداوندی آکر آنحضرتؐ کو
> اور آپ کے صحابہ کو عام خاص مصالح کی طرف متوجہ
> کر دیتی تھی۔"

لیکن اس کے یہ معنی بھی نہیں ہیں کہ فروعی معاملات میں آپؐ منشار ربانی سے بے خبر رہتے ہوں اور اسی لئے آپ مشورہ کے ضرور تمند رہتے ہوں۔ بظاہر تو آپؐ مشوروں کے ذریعے سے فیصلے فرماتے تھے لیکن اُن فیصلوں کی حقیقی اساس مشورے ہرگز نہیں ہوتے تھے۔

مشوروں کی نوعیت مشورے کا حکم بلا شبہ آپؐ کو بھی تھا اور امت کو بھی ہے لیکن مشورہ لینے میں آپ کی اور افراد امت کی حیثیت یکساں ہے ایسا سمجھنا بالکل غلط

ہے، امت کو مشورے کی ہدایت اس لئے ہے کہ غیر واضح امور میں حق کی طرف رہنمائی کے لئے وہ محتاج ہیں اور ان کے پاس اس کے سوا کوئی راستہ نہیں کہ مختلف رائیں سامنے آجائیں اور پھر باہمی غور و فکر کے نتیجہ میں حق کو متعین کرنا سہل ہو جائے، ظاہر ہے کہ آپؐ کی نوعیت یہ نہیں تھی اور نہ آپ اس حیثیت سے مشورہ لیتے تھے، اس لئے کہ آپ کی رہنمائی کے لئے سب سے زیادہ قطعی اور یقینی ذریعہ وحی تھا، یہی وجہ تھی کہ آپ کے اجتہاد یا مشورہ کے نتیجہ میں کئے گئے فیصلہ میں کوئی بات منشائے ربانی کے مطابق نہ ہوتی تو فوراً آپؐ کو اس سے متنبہ کر دیا جاتا۔

حقیقت یہ ہے کہ آپ کا مشورہ لینا تین وجہ سے ہوتا تھا،

(۱) امت کو مشورہ کی اہمیت کا احساس ہو اور وہ معاملات میں خود کو مشورہ کا عادی بنالیں۔

(۲) جماعتِ صحابہ کے ہر فرد کو فیصلوں کو قبول کرنے اور پھر تعمیل کرنے میں اطمینان قلبی حاصل ہو جائے۔

(۳) مختلف قبائل پر مشتمل قوم کی ان کے سرداروں کے مشورے کے ذریعہ دلجوئی۔

(باقی)

آثارِ عمر بن پر ایک نظر

(۶)

(جناب محمد اجمل اصلاحی استاذ ادب مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اعظم گڈھ)

(۱۹) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت احنف کو مخاطب کرکے چند حکیمانہ فقرے کہے تھے جن میں سے ایک یہ ہے

"من اکثر من شیئ عرف بہ" (البیان ج ۲ ص ۲۱۵)

ڈاکٹر خالدی صاحب نے اس جملہ کا ترجمہ یہ کیا ہے۔

"جو شخص جو بات یا جو کام بکثرت کرتا ہے اس کا حسن و قبح اس کی نیت سے جانا جاتا ہے" (اثر ۴۵ شمارہ جون ۱۹۷۵ء)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مذکورہ بالا جملہ ایک سادہ سا جملہ اور اپنے مفہوم میں بالکل واضح ہے مگر تعجب ہے کہ ڈاکٹر صاحب کو اس کے سمجھنے میں دشواری پیش آئی اور بلاوجہ اس کے ترجمہ میں انھوں نے حسن و قبح وغیرہ کے الفاظ بڑھا کر اسے چیستان بنا دیا۔ اس کا صحیح اور صاف ترجمہ یہ ہے "جو شخص جو کام زیادہ کرتا ہے اسی سے مشہور ہو جاتا ہے"

---

(۲۰) کسی عورت کا شوہر میدان جنگ میں ہوتا اور وہ گھر میں تنہا رہ جاتی تو ایسے نازک موقع پر اس سے ملنے جلنے اور اس کے ساتھ بیٹھ کر گفتگو کرنے میں چونکہ فتنہ کا اندیشہ تھا، اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو تنبیہ و توبیخ کرتے ہوئے فرمایا۔

"ما بال احدکم ثانی وسادہ عند امراۃ مغیبۃ، ان المراۃ لحم علی وضم الا ماذب عنہ"

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول دو جملوں پر مشتمل ہے، پہلا جملہ توبیخ کا ہے اور دوسرا اس

توبیخ کی علت وحکمت اور عورت کی ایک نفسیاتی کمزوری کے اظہار کا،

پہلے جملہ کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب نے یہ کیا ہے۔

"تم میں سے کسی کو کیا پڑی ہے کہ وہ کسی ایسی عورت کے سامنے اپنے بستر پر اترائے جس کا شوہر جنگ پر گیا ہوا ہے اور وہ اپنے گھر میں تنہا ہے" (اثر ۲۲ شمارہ جون ۱۹۷۵ء)

"ثانی وسادہ" کا ترجمہ "بستر پر اترانا" کیا گیا ہے جو کسی طرح درست نہیں، نیز اس ترجمہ کی تشریح میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ اس سے بھی زیادہ نادرست ہے۔ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:۔

"اپنے بستر پر اترانے کا مفہوم یہ ہے کہ وہ یہ ظاہر کرے کہ میری بیوی تو میرے پہلو میں رہتی ہے، مجھے اس سے سکون ملتا ہے اس طرح اترانے والا گویا عورت کو جنسی ترغیب دینے یا اس کو اپنے شوہر کی مفارقت پر بے چین کرنے کا ذریعہ بنتا ہے"

لیکن افسوس ہے کہ یہ مفہوم اس جملہ کے لفظوں سے کسی طرح بھی نہیں نکلتا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ اثر بکثرت مراجع میں آیا ہے۔ لسان العرب میں تین مقامات پر منقول ہے اور اس کی تشریح بھی کی گئی ہے۔ بعض روایتوں میں "ثانی وسادہ کی بجائے "کاسر وسادہ" کا لفظ آیا ہے، دونوں کے معنی ایک ہیں۔ ان تمام تفصیلات سے قطع نظر کرتے ہوئے فاضل مقالہ نگار کا ایک ایسا ترجمہ کر دینا جس کا الفاظ اور ان کے استعمال سے کوئی تعلق نہ ہو بہت ہی افسوسناک جسارت ہے میرے نزدیک اس جملہ کا صحیح ترجمہ یہ ہے۔

"کیا بات ہے کہ تم میں سے بعض لوگ ایسی عورت کے پاس تکیہ موڑ کر ٹیک لگا کر بیٹھتے ہیں جس کا شوہر غائب ہے اور میدان جنگ میں گیا ہوا ہے۔

ایک روایت میں "یتحدث الیہا وتتحدث الیہ" کا اضافہ بھی مروی ہے (۱) یعنی "وہ اس عورت سے گفتگو کرتے ہیں اور وہ عورت ان سے گفتگو کرتی ہے"

اس طرح گھل مل کر کسی ایسی عورت کے ساتھ جس کا شوہر دور محاذ جنگ پر ہو بیٹھنے اور باتیں

---

(۱) ازالۃ الخفاء ج ۲ ص ۲۰۵

کرنے سے فتنہ کا قوی اندیشہ تھا۔ اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بروقت نکیر کی۔

اس قول کے دوسرے جملہ "ان المراۃ لحم علی وضم الا ماذب عنہ" کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب نے یہ کیا ہے:۔

"عورت تو بوچڑ کے کندے پر کا گوشت ہے، الا یہ کہ کوئی اس کو بوچڑ کی کاٹ سے بچائے رکھے"

یہ ترجمہ بوجوہ نظر ثانی کا محتاج ہے۔

عورت کی فطری کمزوری اور نفسیاتی بے بسی اور سپر اندازی کو بتلانے کے لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ مشہور فقرہ بلاغت کا شاہکار خیال کیا جاتا ہے، اس فقرہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عورت کے لئے جس تشبیہ کا انتخاب کیا ہے اس کی تشریح مشہور امام لغت ابو منصور ازہری (متوفی ۳۷۰ھ) کی زبان سے سنیئے:۔

"بادیہ میں عربوں کا یہ طریقہ ہے کہ جب اجتماعی طور پر وہ اونٹ ذبح کرتے ہیں تو پہلے بہت سے درخت اکھیڑتے ہیں ان کو اکٹھا ترتیب سے رکھتے ہیں، پھر اونٹ کے ایک ایک عضو کو الگ الگ ان پر رکھتے ہیں۔ اس کے بعد ہڈیوں سے گوشت الگ کر کے تقسیم کے لئے کندے پر اس کے بڑے بڑے ٹکڑے کاٹتے ہیں، پھر آگ جلاتے ہیں۔ جب آگ خوب دہک جاتی ہے تو جس کا جی چاہتا ہے وہ آگ پر گوشت بھونتا ہے کوئی پابندی نہیں ہوتی۔ لیکن جب گوشت تقسیم ہو جاتا ہے اور ہر شخص کو اس کا حصہ مل جاتا ہے تو کندہ پر سے گوشت اٹھا لیا جاتا ہے اور گھرلے جایا جاتا ہے کندہ پر سے اٹھنے کے بعد کوئی شخص گوشت کو ہاتھ نہیں لگا سکتا، جس طرح گوشت جب تک کندہ پر رہتا ہے ہر شخص کو آزادی ہوتی ہے اور کوئی پابندی لگائی نہیں جاتی۔ اسی طرح عورت بھی اپنے چاہنے والوں کے سامنے آسانی سے سپر انداز ہو جاتی ہے اور بہت کم کشمکش کرتی ہے"[1]

دوسرے لفظوں میں کندہ پر رکھے ہوئے گوشت کو جتنی آسانی سے بغیر کسی روک ٹوک کے حاصل کیا جاتا ہے اسی طرح عورت کو بھی آسانی سے ورغلایا اور اس پر قابو پایا جا سکتا ہے اور جب ایسی صورت ہو کہ شوہر میدان جنگ میں ہو اور واپسی معلوم و متعین نہ ہو تو عورت

(۱) لسان العرب (وضم)

کی اس کمزوری سے فائدہ اٹھانا اور بھی آسان ہو جاتا ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ ارشاد توضیح طلب تھا مگر ڈاکٹر صاحب نے نہ صرف یہ کہ اس طرف کوئی توجہ نہ کی بلکہ اس کا ترجمہ بھی غلط کر دیا "ما ذب عنہ" میں انھوں نے "عنہ" کی ضمیر سے مراد "بوچڑ کی کاٹ" لے لی ہے جو صحیح نہیں۔ اس جملہ کا صحیح ترجمہ یہ ہے۔

"عورت کندہ پر رکھا ہوا گوشت ہے مگر جب تک اس کی حفاظت کی جائے"

(۲) جاحظ نے امام شعبی کی ایک روایت درج کی ہے جس کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں "حدثنی الشعبی ان السائب شہد فتح مہرجان قذق، ودخل منزل الھرمزان وفی دار لہ الف بیت" البیان ج ۲ ص ۲۹۴

ڈاکٹر خالدی صاحب نے اس عبارت کا جو ترجمہ کیا ہے وہ حسب ذیل ہے۔

"امام عامر شعبی متوفی ۱۰۳ھ سے روایت ہے:۔ عمرؓ کے دورِ خلافت میں سائب مدائن کے حاکم تھے۔ بغرض معائنہ و نگرانی قذق آئے یہاں ایرانی شہنشاہ کا ایک عالیشان محل تھا، اس میں مختلف طول و عرض کے ایک ہزار کمرے تھے" (دائرہ ۵۲ شمارہ جولائی ۱۹۷۵ء)

اس ترجمہ میں ڈاکٹر صاحب کے قلم سے متعدد کوتاہیاں ایسی سرزد ہو گئی ہیں جن کا اصل عبارت سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ وہ تمام تر ڈاکٹر صاحب کی خود ساختہ ہیں، مثلاً پہلی بات یہ کہ "عمرؓ کے دور خلافت میں سائب مدائن کے حاکم تھے" یہ بات بجائے خود صحیح ہے مگر امام شعبی کی روایت کے لفظوں سے یہ بات کہاں نکلتی ہے؛ پھر اصل واقعہ سے بھی اس بات کا کوئی جوڑ نہیں ہے،

دوسری بات یہ کہ وہ "بغرض معائنہ و نگرانی قذق آئے" یہ بات اگر حضرت شعبی کے الفاظ "شہد فتح مہرجان قذق سے سمجھی گئی ہے تو

ناطقہ سربگریباں ہے اسے کیا کہئے

اور اگر وہ خود ڈاکٹر صاحب کا اضافہ ہے تو اس کا تاریخی ثبوت کیا ہے ؟ اور حضرت شعبی کی جانب اس کا منسوب کرنا کہاں تک درست ہے جبکہ ان کے الفاظ سے اس کا کوئی ربط نہیں ہے۔

تیسری بات یہ کہ " یہاں ایرانی شہنشاہ کا ایک عالی شان محل تھا "، حالانکہ حضرت شعبی کی عبارت میں تصریح ہے کہ یہ محل ہرمزان کا تھا، جو بلاشبہ کوئی ایرانی شہنشاہ نہیں تھا۔ زیر بحث اثر میں جو واقعہ بیان کیا گیا ہے اس میں ہرمزان کا نام بنیادی اہمیت رکھتا ہے مگر ڈاکٹر صاحب نے نہ جانے کیوں اسے مبہم رکھنے کی کوشش کی۔

حضرت شعبی کی اصل روایت کا صحیح ترجمہ یہ ہے۔

" شعبی نے بیان کیا:- مہرجان قذق کی فتح کے موقع پر حضرت سائب (ابن الاقرع)۔ موجود تھے، آپ ہرمزان کے محل میں داخل ہوئے، اس محل میں ایک ہزار کمرے تھے "

تاریخ سے ثابت ہے کہ حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ نے حضرت سائب ابن الاقرع کو جو ان کے داماد بھی تھے اہواز سے شہر صیمرۃ کو فتح کرنے کے لئے بھیجا تھا، چنانچہ انھوں نے صیمرۃ اور مہرجان قذق کے دوسرے تمام علاقوں کو فتح کیا[1] جاحظ نے جو واقعہ بیان کیا ہے وہ اسی موقع کا ہے جیسا کہ حضرت شعبی کی روایت میں خود اس کی تصریح ہے۔

---

(۲۲) طاعون عمواس کے سلسلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہ کے درمیان مقام سرغ " میں جو سوال و جواب ہوا وہ تاریخ کا ایک مشہور واقعہ ہے مگر حیرت ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے جو شعبۂ تاریخ کے پروفیسر ہیں اس مکالمہ کو مراسلہ قرار دیا ہے جس کا نہ جاحظ کے بیان سے کوئی تعلق ہے اور نہ تاریخ سے اس کا کوئی

---

(۱) فتوح البلدان للبلاذری مطبوعہ ۱۹۰۱ء ص ۳۱۵

ثبوت بلکہ اس کے برعکس کتاب البیان والتبیین اور کتاب البخلاکی عبارتوں سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ مکالمہ تھا۔

اس سوال وجواب کے ترجمہ میں بھی ڈاکٹر صاحب سے نہایت ہی فاحش قسم کی غلطی ہوگئی ہے۔اصل عبارت یہ ہے:۔

"قال لہ ابو عبیدۃ: افراً من قدر اللّٰہ، قال: نعم الی قدر اللّٰہ" (البخلا ص ۱۲۱)

ڈاکٹر صاحب نے اس کا ترجمہ یہ کیا ہے:۔

"ابو عبیدہ نے جواباً لکھا: کیا آپ اللہ کی قدرت سے بھاگتے ہیں، آپ نے فرمایا: ہاں اللہ کی قدرت کے وسیلہ ہی سے اللہ کی قدرت کی طرف" (اثر ۵۳ شمارہ جولائی ۱۹۷۵ء)

اس ترجمہ میں ڈاکٹر صاحب نے دو غلطیاں کی ہیں۔پہلی غلطی تو یہ کہ "قدر ــ کا ترجمہ قدرت کیا ہے جو قطعاً صحیح نہیں ہے، دوسری غلطی یہ کہ "من قدر اللّٰہ" کا ترجمہ پہلے جملہ میں "قدرت سے اور دوسرے جملہ میں "قدرت کے وسیلہ سے" کیا ہے۔حالانکہ "وسیلہ" کا یہاں نہ کوئی ذکر ہے نہ اس کا کوئی موقع ہی ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس جملہ میں جو انھوں نے حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کے جواب میں فرمایا تھا، دراصل تقدیر کے نازک مسئلہ کو اسلامی نقطۂ نظر کے مطابق بڑے بلیغ اور مختصر الفاظ میں حل کردیا ہے۔اس جملہ میں "قدر" سے مراد تقدیر ہے۔ایک دوسری روایت میں "قدر اللّٰہ" کی جگہ پر "قضاء اللّٰہ" آیا ہے۔اس لئے اس عبارت کا صحیح ترجمہ یہ ہوگا۔

"حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا: کیا آپ تقدیر الٰہی سے بھاگتے ہیں؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: ہاں، بھاگتا بھی تقدیر الٰہی ہی کی طرف ہوں"

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت اس سے زیادہ مفصل ہے جس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جواب اس طرح منقول ہے۔

فقال عمر: لو غیرک قالھا یا ابا عبیدۃ　　حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ابو عبیدہ کاش

نفر نفرٌ من قدر الله الی قدر الله ، تمہارے علاوہ کسی نے یہ بات کہی ہوتی، ہاں

أرأیت لو کانت لک ابل فہبطت وادیاً لہ ہم تقدیر الہی سے بھاگتے ہیں تقدیر الہی کی طرف

عدوتان: احداھما مخصبۃ والاخری تمہاری کیا رائے ہے اگر تمہارے پاس اونٹ ہوں

جدبۃ الیس ان رعیت الخصبۃ رعیتہا اور تم ایسی وادی میں پہنچو جس کا ایک کنارہ زرخیز

بقدر اللہ وان رعیت الجدبۃ رعیتہا بقدر اللہ[1] و شاداب ہو اور دوسرا قحط زدہ و خشک کیا ایسا نہیں

ہے کہ اگر شاداب کنارہ پر اونٹ چراؤ گے تو بھی تقدیر ہی سے چراؤ گے اور اگر قحط زدہ کنارہ پر چراؤ گے تو

وہ بھی تقدیر ہی سے ـ

اس سوال و جواب کے بعد جاحظ نے لکھا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کسی نے سوال کیا:

ھل ینفع الحذر من القدر ؟ کیا تقدیر الہی سے بچنا مفید بھی ہو سکتا ہے ؟

اس سوال کے بعد آپ کا جواب بھی نقل کیا ہے کہ "اگر بچنا مفید نہ ہوتا تو اس کا حکم ہی کیوں

دیا جاتا" اس مکالمہ میں بھی "قدر" کا لفظ دو بار آیا ہے مگر یہاں بھی ڈاکٹر صاحب نے اس

کا ترجمہ "قدرت" ہی کیا ہے ، (جولائی ۱۹۷۵ء ص ۴۶)

---

(۲۳) سرمایہ کی حفاظت کے سلسلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک قول یہ ہے :-

"فرقوا بین المنایا واجعلوا الرأس راسین"

ڈاکٹر صاحب نے اس کا ترجمہ یوں کیا ہے ۔

"موتوں میں فرق کیا کرو ۔ اور ایک سر کے دو سر بناؤ (کیا کرو)" (اثر ۳۱ شمارہ جولائی ۱۹۷۵ء)

ترجمہ کے پہلے جزو کی تشریح کرتے ہوئے خالدی صاحب رقمطراز ہیں :-

"موتوں میں فرق سے مراد غالباً انسانوں کی حد تک مومن و مسلم کی موت اور مشرک و کافر و فاسق

و فاجر کی موت میں فرق کرو رہی اشیاء سو اس میں بھی دیکھو کوئی بھی بے پروائی سے ضائع ـ

---

(۱) اوجز المسالک ج ۶ ص ۱۴۷

ہوتی ہے اور کون سی مفید کام کے ضمن میں ٹوٹی یا پھوٹی۔ حاصل کلام یہ کہ ہر شئے کی ایک زندگی ہوتی ہے، مسلم ومومن کے پاس یہ اللہ کی امانت ہے احتیاط سے برمحل استعمال ہونی چاہئے،،

اور دوسرے جملہ کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں:-

"ایک سر کے دو سَر" کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ توفیر آمدنی کی کوشش کرو، سرمایہ کو مشغول کرو۔ مال جمع نہ کرو۔ زیادہ کماؤ اور فی سبیل اللہ زیادہ سے زیادہ خرچ کرو"

جاحظ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ اثر البیان والتبیین میں ایک جگہ (ج ۲ ص ۳۲۱) اور کتاب البخلاء میں دو جگہ (ص ۱۲ و ۱۶۲) نقل کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے ان تینوں مقامات کا حوالہ دیا ہے مگر پہلے جملہ کا جو مفہوم انھوں نے بیان کیا ہے وہ سرتاسر غلط ہے، حالانکہ کتاب البخلاء میں پہلی جگہ جس سیاق میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مذکورہ بالا قول کا پہلا جملہ آیا ہے اس کو دیکھنے کے بعد اس جملہ کے مفہوم میں کوئی پیچیدگی باقی نہیں رہتی اور دوسرے جملہ سے یہ مربوط بھی ہوجاتا ہے۔

عربی زبان کے معروف ادیب وانشا پرداز سہل بن ہارون بخل میں مشہور تھے۔ بخل کی تعریف اور اس کے فضائل ومحاسن کے بارے میں ان کا ایک دلچسپ خط ہے جو بلاغت و انشاء کا اعلیٰ نمونہ ہے، جاحظ نے کتاب البخلاء کا آغاز اسی خط سے کیا ہے جس میں سہل بن ہارون نے اپنے چچازاد بھائیوں کو مطمئن کرنے کی کوشش کی ہے کہ میں نے جو مسلک اختیار کیا ہے اور تم لوگ جس کی مذمت کرتے ہو اور اس کی وجہ سے مجھے ملامت کا نشانہ بناتے ہو وہی صحیح مسلک ہے، بخل کے حق میں سہل بن ہارون نے صحابہ وتابعین کے اقوال سے بھی استدلال کیا ہے۔ اسی خط میں وہ لکھتے ہیں۔

"فاحرزوا النعمة باختلاف الامکنة	مختلف جگہوں میں رکھ کر اس نعمت (مال) کی حفاظت
فان البلیة لا تجری فی الجمیع الا مع	کرو، اس لئے کہ جب آفت آتی ہے تو سب مال
موت الجمیع وقد قال عمر رضی اللہ عنہ	کو تباہ کردیتی ہے کوئی چیز بچتی نہیں اسی لئے

فی العبد والامۃ وفی ملک الشاۃ والبعیر وفی الشئ الحقیر الیسیر فرقوا بین المنایا" (۱)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے غلام، لونڈی، بکری، اونٹ اور معمولی سے معمولی چیز کے متعلق بھی فرمایا ہے کہ: انکو تقسیم کردو، موتوں کے درمیان۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کے بعد ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ کا یہ واقعہ لکھا ہے کہ انھوں نے کسی بحری سے پوچھا: تم لوگ اپنے مال کی حفاظت کس طرح کرتے ہو؟ تو اس نے جواب دیا۔

"نفرقھا فی السفن فان عطب بعض سلم بعض۔"

ہم مال کو کشتیوں میں تقسیم کر دیتے ہیں، اگر ایک کشتی کا مال ضائع ہوگیا تو دوسری کا محفوظ رہتا ہے

اس سیاق و سباق کی روشنی میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کا مطلب واضح ہے کہ سرمایہ کو ایک جگہ نہ رکھو کہ کوئی آفت آئے تو سارا سرمایہ اسے یکجا ملے اور وہ سب کا سب بیک دفعہ ضائع ہو جائے۔ بلکہ مختلف جگہوں پر تقسیم کردو تاکہ ایک جگہ کا تلف ہو تو دوسری جگہ کا محفوظ رہے۔

اس موقع پر "منیۃ" سے مراد روح کا قبض ہونا نہیں ہے بلکہ کسی بھی آفت کا آجانا ہے مثلاً چوری ہو جائے، آگ لگ جائے، یا دریا میں غرق ہو جائے،

کلام کی اتنی واضح رہنمائی کے باوجود اس عبارت کے ترجمہ میں ڈاکٹر صاحب کا اس طرح بھٹک جانا بڑا افسوسناک ہے، میرے خیال میں دوسرے جملہ کا بھی یہی مفہوم ہے یعنی سرمایہ کو مختلف حصوں میں تقسیم کر دیا جائے، ڈاکٹر صاحب نے جو مطلب بیان کیا ہے۔ یعنی سرمایہ کو مشغول کرکے ایک کو دو کر دینا چاہئے اس کی بھی کلام میں گنجائش ہے، اس صورت میں پہلا جملہ سرمایہ کے تحفظ سے اور دوسرا سرمایہ میں اضافہ سے متعلق ہو جائیگا عیون الاخبار (۱)، اور العقد الفرید (۲) میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زیر بحث

---

(۱) کتاب الخبلاء (۲) عیون الاخبار ج ۱ ص ۲۵۰

(۳) العقد الفرید ج ۲ ص ۲۵۶ احمد امین

اثر انھیں الفاظ میں منقول ہے مگر ابو عبید نے غریب الحدیث میں "بین المنیۃ" کی بجائے "عن المنیۃ" نقل کیا ہے اور اس کی تشریح یہ کی ہے:[1]

"حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس اثر کا مطلب یہ ہے کہ جب تم کوئی غلام یا جانور خرید و تو گراں قیمت خریدنے کی بجائے اتنے ہی دام میں دو خرید لو تاکہ ایک ہلاک ہو جائے تو دوسرا باقی رہے، اس طرح گویا تم اس کو موت سے بچالو گے۔"

یہی تشریح ابن الاثیر رح نے نہایۃ[2] میں اور ابن منظور نے لسان العرب[3] میں نقل کی ہے لیکن گمان غالب ہے کہ "عن" تصحیف ہے صحیح روایت وہی ہے جو جاحظ سہیل بن ہارون ابن قتیبہ اور ابن عبد ربہ نے درج کی ہے۔

---

(۴۲) عربوں میں رواج تھا کہ جب کوئی جنگ چھڑتی تو ہر قبیلہ اپنے افراد کو "یاآل فلاں" کہہ کر آواز دیتے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سختی سے اس طرح کے تمام جاہلی اثرات کا خاتمہ کیا۔ آپ کے عہد میں کہیں قبیلہ بنو ضبہ نے یہی جے لگائی تو حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو ایک طویل خط میں تحریر فرمایا۔

"وقد بلغ امیر المومنین ان ضبۃ تدعو: یاآل ضبۃ! وانی واللہ ما اعلم ان ضبۃ ساق اللہ بہا خیرا قط ولا منع بہا من سوء قط. فاذا جاء کتابی ھذا فانھکم عقوبۃ حتی یفرقوا ان لم یفقھوا" (البیان ج ۲ ص ۳۲۹)

ڈاکٹر خالدی صاحب نے اس عبارت کا ترجمہ یہ کیا ہے۔

"امیر المومنین کو اطلاع ملی ہے کہ بنو ضبہ اپنے بھائی بندوں کو آواز دیتے ہیں، میں اللہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ اللہ نے انھیں اس پکار کے ذریعہ کبھی کسی بھلائی کو نہیں

---

(۱) غریب الحدیث ج ۳ ص ۳۲۵ (۲) نہایۃ ابن الاثیر ج ۳ ص ۱۹۷ (۳) لسان العرب (فرق)، نیز دیکھئے شرح ابن ابی الحدید ج ۱۲ ص ۴۲

ابھارا اور نہ اس کے وسیلہ کبھی کسی برائی کو روکا جب تمہیں میرا یہ مراسلہ ملے تو فہمائش کے بعد بھی سمجھ نہ آئی تو انھیں سزا دو'' (اثر ۶۵ شمارہ اگست ۱۹۷۵ء)

''انھیں کسی بھائی کو نہیں ابھارا'' کہاں کی اردو ہے: ''بھا'' میں دونوں جگہ ضمیر کا مرجع ڈاکٹر صاحب نے ''پکار'' لیا ہے جس کی وجہ سے مفہوم خبط ہو گیا ہے حالانکہ ''بہا'' سے خود ''ضبۃ'' مراد ہیں ''حتی یفرقوا'' کا ترجمہ بھی چھوٹ گیا ہے عبارت کا صحیح ترجمہ یوں ہونا چاہیے:

''..... بخدا مجھے نہیں معلوم کہ اللہ تعالیٰ نے کبھی بنو ضبۃ کے ذریعہ (اسلام کو) کوئی خیر پہنچایا ہو یا کسی شر کو دفع کیا ہو جب تمہیں ا میرا یہ خط ملے اور فہمائش کے بعد بھی انکی سمجھ میں بات نہ آئے تو انہیں سخت سزا دو کہ وہ ڈر جائیں،

دوسری روایت میں ''یتفرقوا'' ہے یعنی یہاں تک کہ وہ منتشر ہو جائیں۔

---

(۲۵) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک حکیمانہ فقرہ ہے:

''سلوا اللّٰه رزق یوم بیوم، ولا یضیر کم الا یکثر لکم''

جاحظ نے البیان میں دو مقامات پر یہ فقرہ درج کیا ہے، البتہ دوسرے مقام پر ''لا یضیر کم'' الخ کا ٹکڑا نہیں ہے، (البیان ج ۲ ص ۱۴۱ وج ۳ ص ۲۶۴)

ڈاکٹر خالدی صاحب نے اس فقرہ کا جو ترجمہ کیا ہے حسب ذیل ہے:-

''اللہ سے روز کی روزی مانگو، اگر وہ زیادہ سودمند نہ ہو تو اس میں تمہارا زیاں بھی نہیں'' (اثر ۶۶ شمارہ اگست ۱۹۷۵ء)

''یکثر'' کا ترجمہ ''زیادہ سودمند'' کیا گیا ہے جو نہ صرف کہ لغوی اعتبار سے بالکل غلط ہے بلکہ اس کا کوئی موقع بھی نہیں صحیح ترجمہ یہ ہے:

''اللہ سے روز کی روزی روز مانگو، اور فراوانی کے ساتھ نہ ملے گی تو تمہیں اس

سے کوئی نقصان نہیں پہنچے گا۔

---

(۲۶) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کسی گورنر کو چند ہدایات تحریر فرمائی تھیں جن میں سے ایک ہدایت کے الفاظ یہ ہیں :۔

" احفوا وانتعلوا، فانکم لا تدرون متی تکون الجفلۃ " (البیان ج ۳ ص ۲۱)

یہی ہدایت کتاب البخلاء میں بھی ایک مقام پر نقل ہوئی ہے مگر وہاں "احفوا وانتعلوا" کی بجائے صرف "احتفوا" ہے (کتاب البخلاء ص ۲۲۳) گویا کتاب البخلاء کی روایت میں " انتعلوا " نہیں ہے، نیز پہلا فعل باب افتعال سے ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے البیان والتبیین کی روایت کا ترجمہ اس طرح کیا ہے۔

" تم اپنے اونٹوں کو پتھریلی زمین میں چلایا کرو، ان کے تلوے چھل جانے پر بھی انھیں بھاگنے کے قابل بناؤ اور تم خود موزے نہیں بلکہ صرف تسمے کی جوتیاں پہنا کرو۔ نہیں معلوم کب دشمن اچانک آپڑے تو پیچھے ہٹتے ہوئے دوڑنے یا یکایک دشمن پر ہجوم کرنے کی نوبت آجائے۔

اس کے بعد کتاب البخلاء کی روایت کا ترجمہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

" یا برہنہ پا : ننگے پیر چلا کرو نہیں معلوم الخ " (اثر ۲، شمارہ اگست ۱۹۷۵ء)

ڈاکٹر صاحب نے " احفوا " کا مصدر " احفاء " (مزید) قرار دیا، جس کی وجہ سے دونوں روایتیں ایک دوسرے سے مختلف ہوگئیں حالانکہ اس کا مصدر " حفاء " (مجرد) ہے اور اس کے معنی بھی وہی ہیں جو " احتفاء " کے ہیں۔ اصل لفظ کو " احفوا " (ہمزہ مکسور) پڑھیں گے، پہلی روایت کے ترجمہ میں ڈاکٹر صاحب کو غالباً یہ مشکل پیش آئی کہ " احفوا " کے ساتھ " انتعلوا " بھی ہے۔ اور بیک وقت ننگے پاؤں اور جوتیاں پہن کر چلنے کا حکم بظاہر بے معنی ہے اس لئے انھوں نے پہلے لفظ کو اونٹوں سے متعلق کر دیا اور دوسرے کو آدمیوں سے ہم خود اس عبارت کی تشریح کرنے کی بجائے امام سرخسی رح نے اس کے

متعلق جو کچھ لکھا ہے اسے نقل کر دینا مناسب سمجھتے ہیں۔

"وکتب عمر بن الخطاب الی خلیفتہ بالشامؓ "انظر فیمن قبلك فمرھم فلینتعلوا ولیحتفوا" ای یمشوا احیانا بغیر نعل واحیانا فی النعال لیعودوا ذلك کلہ"[1]

حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے شام کے گورنر کو لکھا "اپنے علاقہ کے لوگوں کو حکم دو کہ وہ جوتیاں پہنیں اور ننگے پاؤں چلیں" یعنی کبھی جوتیوں کے بغیر چلیں اور کبھی جوتیوں میں بھی چلیں تاکہ دونوں کے عادی ہو جائیں۔

شرح السیر الکبیر کی مذکورہ بالا عبارت میں[2] "فلینتعلوا" کے ساتھ "فلیحتفوا" ہے جس کا مصدر "احتفار" ہے اور "احتفار" صرف ننگے پاؤں چلنے کے معنی میں آتا ہے اس لئے اونٹوں سے متعلق کرنے کی یہاں کوئی گنجائش نہیں۔

---

(۲۷) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اسی مکتوب کا ایک جملہ یہ بھی ہے جس میں آپ نے مسلمانوں کو عجمیوں کے عادات و اطوار اور ان کی طرز معاشرت سے دور رہنے کی تاکید فرمائی ہے۔

"ایاکم و اخلاق العجم" عجمیوں کے اخلاق سے دور رہو۔

ڈاکٹر صاحب نے لفظ "العجم" پر نوٹ لکھا ہے:۔

"عجمی سے مراد غالبا وہ قوم جو قانون کی نظر میں مساوی نہیں ہوتی۔ ان میں پیدائش، دولت، اقتدار کی بنا پر اونچ نیچ کا بڑا فرق پایا جاتا ہے" (اشراق شمارہ ستمبر ۱۹۷۵ء)

"عجمی" کی اس نادر تحقیق کا ماخذ کیا ہے؟

(باقی)

---

(۱) شرح السیر الکبیر ج ۱ ص ۴۴ (۲) نیز دیکھئے العقد الفرید قدیم ایڈیشن ج ۱ ص ۴۹۔

"مطلع العلوم و مجمع الفنون"

فارسی نصاب کی ایک منفرد کتاب

جناب ڈاکٹر شریف حسین قاسمی، دہلی یونیورسٹی

ہندوستان میں فارسی کا نصاب کس قسم اور کس معیار کا ہونا چاہیئے؟ یہ ایک ایسا سوال ہے جو فارسی پڑھنے اور پڑھانے والوں کے لئے ہمیشہ سے توجہ کا مرکز رہا ہے۔ چند ہی سال قبل، اس مسئلہ پر متعلقہ ارباب علم و دانش کا ایک اجتماع، خانۂ فرہنگی ایران کی سرپرستی میں، نئی دہلی میں منعقد ہوا تھا۔ اس اجتماع نے کیا فیصلے کئے اور وہ فیصلے کس حد تک بروئے کار لائے گئے، ہمیں اس وقت اس سے بحث نہیں، کہنا یہ ہے کہ آج بھی فارسی نصاب تعلیم کو بہتر سے بہتر اور وقت کے تقاضوں کے مطابق تشکیل دینے کی ضرورت پر متعلقہ حضرات توجہ مبذول کرتے ہیں؟

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ نصاب تعلیم، وقت کے تقاضوں کے ساتھ ساتھ تبدیل ہوتا رہنا چاہیئے۔ ہر چیز کی اہمیت ہر زمانہ میں یکساں نہیں رہتی، کچھ مضامین کسی زمانے میں اہم تر ہوتے ہیں اور یہی مضامین کسی دوسرے زمانے میں اہم تر نہیں ہوتے، مضامین اور تعلیم و تدریس کے وہ موضوع اور کتابیں جو کسی زمانہ میں اہم ہوں، تو اُن موضوعات کو نصاب تعلیم میں شامل کرنا نہ صرف ضروری ہے بلکہ عین فرض ہے۔ اسی طرح جو مضامین اور کتابیں

اپنی نوعیت و معیار کے لحاظ سے قدیم ہو گئے ہوں تو انھیں نصاب تعلیم سے خارج نہ کرنا طالب علموں کی تضیع اوقات کے مترادف ہے۔ ہماری موجودہ تعلیم گاہوں میں جو فارسی نصاب رائج ہے اس میں ترمیم و تنسیخ کی بہت گنجائش ہے اور اس مسئلہ پر سنجیدگی اور دور اندیشی سے غور و فکر کرنے اور مثبت قدم اٹھانے کی ضرورت ہے۔

فارسی ہندوستان میں ادبی زبان رہی ہے۔ اور ایک زمانہ تھا جب فارسی کی تعلیم کے بغیر یہاں روزگار ملنا بھی شاید مشکل ہوتا ہو۔ چونکہ فارسی ہی دفتر کی زبان بھی تھی اور حکومت کا بیشتر کام کاج اسی زبان میں عمل میں آتا تھا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس زمانہ میں اصحاب علم و دانش نے اس طرف توجہ دی ہوگی کہ فارسی کی تعلیم و تدریس کے لئے کس قسم اور کس معیار کا نصاب مرتب کیا جائے۔ موجودہ شواہد و مدارک کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ مختلف شعراء کے دواوین، تاریخ کی کتابیں، اخلاق و منطق، فلسفہ و نجوم، حساب اور دستورِ زبان وغیرہ ایسے مضامین تھے جو اس زمانہ میں عام طور پر پڑھائے جاتے رہے۔ اس کے علاوہ کچھ اہل علم نے اپنے قریبی عزیز یا کسی خاص شاگرد کی تربیت کے لئے، انشاء یا گرامر وغیرہ کی کوئی کتاب مرتب کر دی، اسی طرح جب ہندوستان میں انگریزوں کے پیر جم گئے اور وہ ہندوستان کے اداری اور تنظیمی کاموں کو سنبھالنے کے لئے گروہ در گروہ انگلستان سے یہاں آنے لگے تو محسوس کیا گیا کہ فارسی کی تعلیم کے بغیر ہندوستانی حکومت کا کام کاج چلانا ان کے لئے کچھ وقت تک ناممکن ہے، چنانچہ ان کے لئے بھی فارسی تعلیم و تدریس کا انتظام کیا گیا اور کچھ کتابیں انگریز افسروں کی تعلیم کے لئے مرتب کی گئیں۔ لیکن بہر صورت، فارسی تعلیم و تدریس کے لئے غالباً کوئی انتخاب یا کوئی عمومی نصاب کی کتاب اس طرح مرتب نہیں کی گئی جیسا کہ آجکل دستور ہے۔

ان صفحات میں فارسی نصاب کی ایک انتہائی اہم اور دلچسپ کتاب کا تعارف منظور ہے جو غالباً ہندوستان میں فارسی کی وہ پہلی کتاب ہے جو مخصوصاً اس لئے ترتیب دی گئی

کہ اسے ہندوستان میں فارسی پڑھانے کے لئے نصاب کے طور پر استعمال کیا جائے۔ اس کتاب کا نام "مطلع العلوم و مجمع الفنون" ہے۔ اسے حکیم منشی واجد علی خاں واجد نے جو ہگلی کے رہنے والے تھے، ۱۲۶۱ھ میں مرتب کیا۔ جیسا کہ اس .. ..

کتاب کے نام سے ظاہر ہے یہ دو حصوں پر مشتمل ہے، پہلے حصہ کا نام مطلع العلوم اور دوسرے کا مجمع الفنون ہے، اس کا انداز بیان، اس کے مطالب و مندرجات اور ان کی ترتیب کچھ اس ڈھنگ اور نوعیت کی ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے یہ کتاب آج سے ایک سو تیس پینتیس برس پہلے نہیں، بلکہ آج اس ترقی یافتہ اور صنعتی اور عملی دور میں ترتیب دی گئی ہو۔ بہرحال کتاب کے دونوں حصوں کی مختصر وضاحت کے لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ پہلا حصہ "مطلع العلوم" علمی اور نظری (Theory) تعلیم کے لئے مخصوص ہے اور دوسرا حصہ جس کا نام "مجمع الفنون" ہے اس میں عملی تعلیم، مختلف صنعتوں، فنون، دستکاریوں اور پیشوں (vocatinal) سے متعلق معلومات فراہم کی گئی ہیں۔ یہی دوسرا حصہ اس کتاب کو نہایت اہم اور منفرد حیثیت کا مالک بنا دیتا ہے۔ اس حصہ کو دیکھ کر پتہ چلتا ہے کہ انیسویں صدی کے وسط میں اصحاب علم و دانش یہ محسوس کر چکے تھے کہ محض فارسی تعلیم سے اب گذارا نہیں ہو سکتا اس لئے اس کے ساتھ ساتھ ایک طالب علم کی عملی تعلیم اور مختلف فنون سے جانکاری ناگزیر ہے۔ ہم آج دستکاری اور مختلف صنعتوں اور فنون سے متعلق تعلیم پر غیر معمولی زور دے رہے ہیں۔ آئے دن ایسے پروگرام بنائے جاتے ہیں کہ اس بات کا انتظام ہو جائے کہ ایک طالب علم، اپنی تعلیم مکمل کر لینے کے بعد، بے روزگاری کا شکار نہ ہو۔ اگر اسے کوئی ایسا کام نہ ملے جہاں تعلیم کام آئے تو وہ اس دستکاری اور فنون سے فائدہ اٹھائے جو اس نے اپنی تعلیم کے ساتھ ساتھ سیکھے ہیں اور اپنے لئے خود کام کے وسائل مہیا کر لے۔ اس کتاب کے مرتب کا نظریہ بھی بالکل یہی ہے۔

یہ حقیقت پیش نظر رہنی چاہیئے کہ اس کتاب کی ترتیب کا زمانہ، بہادر شاہ ظفر

کی بے دست و پائی اور مغل حکومت کی بربادی کا زمانہ ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ اقتصادی اور اجتماعی زبون حالی کا زمانہ بھی ہے۔ مرتب ان حالات کو خود اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا تھا، وہ محسوس کر رہا تھا کہ اب محض فارسی شعر و ادب کی تعلیم، آنے والی نسلوں کے لئے کافی نہیں۔ اور وہ جانتا تھا کہ فارسی جو ہندوستان میں درباری زبان ہے، دربار کے ساتھ ساتھ اپنی حیثیت اور اپنا مقام کھو بیٹھے گی، اور ہوا بھی یہی، اسی لئے مرتب نے یہ نتیجہ نکالا:

"علت غائی از تالیف این کتاب ہمین بود کہ چون بہ مقتضای وقت، عرصۂ فرصت، بر اہل روزگار تنگ گردیدہ و وسعت و استطاعت بعموم خلائق اینقدر نماندہ کہ تا مدت دراز بکسب علوم پردازند و سرمایۂ کمال حاصل نمایند، لہٰذا این جریدہ دانش و آگاہی را بشیرازۂ تالیف کشیدم تا شائقان و طالبان، باندک فرصت سرمایۂ قلیلی از علم و ہنر حاصل کنند و استعدادی بہم رسانیدہ بکار معیشت پردازند[1]۔"

نہ صرف یہ بلکہ مؤلف کتاب، مروجہ نصاب تعلیم سے بھی مطمئن نہ تھا۔ اس کا خیال تھا کہ مبتدی سالہای دراز تک کچھ ایسی انشاء اور عشق انگیز قصوں کی کتابیں پڑھنے میں عمر عزیز تلف کرتے ہیں، جس سے انھیں احتراز کرنا چاہیے، چونکہ یہ کتابیں ان کے لئے علم و ادب سیکھنے میں ممد و معاون ثابت نہیں ہوتیں:

"چون دستور تعلیم مبتدیان کہ بالفعل بہ بستانہای فارسی مستمر ست رو بکمال زبونی دارد، یعنی متعلمان سالہای دراز بخواندن بعضی از انشاہا و کتب قصص عشق انگیز وغیرہ کہ مبتدیان را از آن احتراز می باید، عمر عزیز تلف و رایگان می کنند و در حقیقت از سواد

---

[1] مطلع العلوم و مجمع الفنون، چاپ نولکشور، ۱۹۱۳/۱۳۳۱، ص ۳۲۴

علوم بی بہرہ می باشند، اگر بجہت رفع این خرابی ہا بتعلیم مبتدیان وتسہیل و آسانی طالبان وشائقان، نسخہ ترتیب یابد کہ آنرا دو دفتر باشند، بدفتر اول خلاصۂ علوم وبدفتر دوم، بیان فنون بقالب تحریر در آید متعلمان را باندک فرصت وزمانۂ قلیل برحقائق جزئیۂ جمیع علوم وفنون بطریق اجمال خبرت وآگاہی ملنو اند شد[1]"

بہرحال اس عملی نقطۂ نگاہ کے ساتھ مولف نے اس کتاب کو ۲۰ ذیقعدہ ۱۲۶۱ھ/۱۸۴۴ء سے ترتیب دینا شروع کیا اور ایک سال کی پیہم جدو جہد کے بعد یہ کتاب ۱۲۶۲ھ/۱۸۴۵ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچی اور ساتھ ہی ساتھ چھپ بھی گئی۔ چونکہ یہ کتاب غالباً ابتدائی فارسی تعلیم وتدریس کے لئے اپنی نوعیت کی انوکھی اور انتہائی مفید، مرتب ومنظم کتاب ہے اس لئے اس کی طباعت میں بہت عجلت سے کام لیا گیا۔ خود مولف کے بقول: ابھی کتاب کا مسودہ مکمل طور پر تیار بھی نہ ہوا تھا کہ اس کی طباعت کا کام شروع ہو گیا اور جتنا مسودہ تیار تھا، پریس بھیج دیا گیا جو جلد چھپ گیا۔ اس کے بعد باقی کتاب اس طرح چھپی کہ رات کو مؤلف کتاب کا مسودہ تیار کرتا، دن میں اسے پریس بھیج دیا جاتا اور وہ چھپ جاتا۔ موردِ نظر کتاب کی افادیت اور وقت کے تقاضوں کے مطابق ہونے کا یہ واضح ثبوت ہے کہ یہ کتاب نو بار طبع ہوئی، اس کی پہلی اور دوسری اشاعت ۱۲۶۲ھ/۱۸۴۵ء اور ۱۲۶۵ھ/۱۸۴۸ء میں، مطبع زبدۃ الاخبار، اکبر آباد سے عمل میں آئی اس کے بعد ۱۲۷۶ھ/۱۸۵۹ء سے ۱۳۳۱ھ/۱۹۱۳ء تک یہ کتاب مزید سات بار مطبع نولکشور سے طبع کی گئی[2]

جو علوم وفنون اس کتاب میں بیان کئے گئے ہیں وہ معتبر کتابوں سے ماخوذ ہیں لیکن

---

[1] مطلع العلوم ومجمع الفنون، ص ۵، نولکشور، ۱۳۳۱ھ/۱۹۱۳ء

[2] ایضاً، ص ۳۳۴، ۳۴۴۔

مؤلف نے اپنے مراجع کا نام اس لئے نہیں لکھا تاکہ غیر ضروری طوالت سے اجتناب کیا جا سکے۔ اس کے علاوہ جہاں مولف نے کسی شرح وبسط کی ضرورت محسوس کی، اسے اپنی طرف سے اضافہ کر دیا۔[1]

ذیل میں کتاب کے مختلف ابواب کا ذکر کیا جا رہا ہے تاکہ اندازہ ہو سکے کہ یہ تقریباً ایک سو پینتیس سال پہلے مرتب ہونے والی فارسی درس و نصاب کی ابتدائی کتاب، آج دستیاب اور مروجہ ایسی ہی کتابوں سے کس قدر زیادہ جامع، مفید اور منطقی ہے۔ اس کا پہلا حصہ "مطلع العلوم" سینتیس[2] ابواب پر مشتمل ہے جن میں سے چند ابواب کا ذکر ذیل میں کیا جا رہا ہے:

باب اول، مفردات و مرکبات حروف تہجی و تصریف مصادر فارسی کے بارے میں ہے، حروف تہجی وغیرہ بیان کرنے سے پہلے مولف ایک نوٹ لکھتا ہے کہ جب فارسی حروف طالب علم کو سکھائے جائیں تو اس کے ساتھ ہی ساتھ عربی حروف تہجی کا سکھانا بھی ضروری ہے۔ حروف تہجی کے بعد مولف نے ترتیب وار، دو حرفی، سہ حرفی، چہار حرفی اور پنج حرفی فارسی اور عربی الفاظ کی فہرست دی ہے اور تاکید کی ہے کہ طالب علم کو یہ الفاظ، معنی اور املا کے ساتھ ازبر کرا دئے جائیں، اس کے بعد مصادر فارسی با صرف صغیر و کبیر" کے تحت متعدد فارسی افعال کے اردو میں معنی تحریر کر دئے گئے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ ہر فعل کا ماضی، مستقبل، حال، امر و نہی بیان کیا گیا ہے۔ یعنی یہ ایک مفصل اور کار آمد "آمد نامہ" ہے

ایک باب میں روزمرہ اور ہر وقت کام آنے والی کچھ ضرب الامثال نقل کی گئی ہیں کچھ مصرعے بھی اس میں شامل ہیں۔ مثلاً: اول خویش بعدۂ درویش، آدم بہ آدم میرسد

---

[1] مطلع العلوم و مجمع الفنون، ص ۶

کوہ بکوہ نمیرسد، ای روشنی طبع تو بر من بلا شدی۔ ایک دوسرے باب میں نکات دلپسند، پند و نصائح اور حکماء و دانشمندوں کے اقوال، عجیب اور دلچسپ حکایتیں بیان کی گئی ہیں۔ اس باب کے سلسلے میں اتنا عرض کر دینا ضروری ہے کہ مرتب کے بقول: ایک طالب علم کو ابتدا ہی سے اخلاق و تہذیب و تمدن کی تعلیم دینا لازمی اور افضل ہے چونکہ اگر ابتدا میں ایک طالب علم اچھے اخلاق و عادات کا عادی ہو جائے تو یہ فضیلت، عمر کے ساتھ ساتھ بڑھتی رہتی ہے۔ ظاہر ہے اسی لئے مولف نے یہ باب کتاب کے شروع میں رکھا ہے اس باب میں ایسے واقعات و نکات زیادہ بیان کئے گئے ہیں جو تعلیم و تربیت کی اہمیت کو اجاگر کرتے اور اس کے گوناگوں فوائد و دور رس نتائج کو ظاہر و ثابت کرتے ہیں۔ چھوٹی چھوٹی مگر وقیع پند و نصائح، مختصر مختصر جملوں میں بیان کی گئی ہیں، تاکہ ایک مبتدی اس سے کماحقہ مستفیض ہو سکے، ایک اور باب میں لطائف و ظرائف، ان کی خوبیاں اور اچھے اثرات سے بحث کی گئی ہے۔ مذہب اسلام کی رو سے طنز و مزاح کی اجازت پر مختصر سی بحث ہے۔ بعض انتہائی دلچسپ لطیفے اور مزاحیہ واقعات درج ہیں، مثلاً:

"معلمی بحالت نزع گفت کہ از ہیچ جای کفن کہنہ بہم رسانید، گفتند: چہ خواہی کرد؟ گفت: تا مرا بعد از مرگ در آں بپیچید و در گور نہند۔ گفتند ازیں چہ فائدہ؟ گفت: چوں منکر نکیر بیایند و بہ بینند کہ کفن کہنہ است گمان برند کہ مردہ دیرینہ است، سوال نکنند و برونند"

اس باب کو کتاب کے شروع میں دیکھ کر اس حقیقت کا اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ مولف کے تحت الشعور میں یہ بات پوری طرح موجود تھی کہ ابتدا میں طالب علم کی دلچسپی برقرار رکھنے کے لئے مطالب کا انتخاب کیا جانا چاہیئے جو اسے تعلیم سے نہ صرف دل برداشتہ نہ ہونے دیں بلکہ اس امر کا سبب بنیں کہ تعلیم سے اس کا لگاؤ اور توجہ روز بروز بڑھتی رہے۔

دوسرے بابوں میں علم قیافہ جسے علم فراست بھی کہتے ہیں اور علم تواریخ و سیر کا بیان

ہے۔ اس باب میں آفرینش آدم سے تاریخ جہان شروع ہوتی ہے، مختلف انبیاء کا ذکر، تاریخ ایران، ساسانی بادشاہوں تک، ہندوستان کی تاریخ مغلوں سے شروع ہوتی ہے اور آخری مغل تاجدار ابوالمظفر سراج الدین محمد بہادر شاہ پر ختم ہوتی ہے۔ اور اس کا آخری جملہ خود مؤلف کی صاف گوئی اور صحیح اطلاعات کی غمازی کرتا ہے: "در عہد سلطنت روشن اختر محمد شاہ بادشاہ، اگرچہ دشمنان از ہر طرف زور آوردند و سر ارادت از اطاعت انقیاد بادشاہ بپیچیدند اما کم وبیش رونق سلطنت باقی بود و از عہدِ شاہ ابن محمد شاہ، روز بروز زبون شدہ، تا آنکہ اکنون بجز نام سلطنت ہیچ باقی نیست:

چنین است رسم جہان پُر فریب گہی بر فراز و گہی پُر نشیب [1]

دوسرے بابوں میں حضور اکرم کی سیرت، سلاطینِ عرب و عجم کی تاریخ، حکماء و فلاسفہ کے حالات بعض نامور شعرا کے حالات مثلاً رودکی، ابوالفرج رونی، اہلی خراسانی، جامی، حافظ، سعدی، صائب، نمونہ کے طور پر ان شعرا کے دو دو چار چار شعر وغیرہ درج ہیں۔ یعنی یہ "تاریخ ادبیات فارسی" پر مشتمل باب ہے۔ علم آداب تحریر مکاتبات و عرضداشت و اسناد و تمسکات، فارسی رسم خط، کنایات و مصطلحات فارسی، تشبیہات کے بیان پر مشتمل ابواب ہیں۔ ایک باب اپنے مندرجات کے اعتبار سے نہایت اہم اور تاریخی ہے۔ اس میں کچھ غلط العوام الفاظ کی فہرست دی گئی ہے۔ اور ان کی صحیح شکل وصورت اور اردو میں معنی درج کر دئے گئے ہیں۔ ایک اور باب میں استاد شعرا کے ایک ہی موضوع پر مختلف شعر جمع کئے گئے ہیں تاکہ ایک طالب علم ان سے ضرورت کے وقت استفادہ کر سکے۔ علم صرف ونحو، علم معانی، علم بیان، علم بدیع، بیان عیوب شعر، بحور و عروض، علم قوافی، عیوب قافیہ کے متعلق ضروری اطلاعات فراہم کی گئی ہیں۔ عقائد، فقہ، تفسیر، حدیث، علم طریقت، اصطلاحات، اربابِ سلوک وغیرہ موضوع زیر بحث آئے ہیں۔ طب، جغرافیہ،

---

[1] مطلع العلوم ومجمع الفنون، ص ۸۰

علم حساب، ہندسہ، ہیئت، نظام شمسی کا ذکر ہے۔ نظام شمسی کی تفصیل میں مؤلف نے بروج کے نام دیئے ہیں۔ یہ نام فارسی، عربی، ہندی اور انگریزی میں بھی تحریر ہیں۔ ایک باب میں علم موسیقی کی تفصیل ہے۔ یہ باب بھی نہایت اہم ہے، چونکہ اس میں موسیقی کی تعریف، ایرانی موسیقی کی تفصیل، اہل ہند کی موسیقی کا مجمل مگر جامع بیان، ایرانی اور ہندی موسیقی کا رشتہ اور تعلق اور علم موسیقی کے کچھ علماء کا ذکر شامل ہے۔ اس باب کے مطالعہ سے محسوس ہوتا ہے کہ جو کچھ مرتب نے اپنی کتاب میں شامل کیا ہے وہ کسی نہ کسی مستند کتاب سے ماخوذ ہے اور یا پھر مرتب خود علم موسیقی سے بہت بڑی حد تک واقف تھا ورنہ جس وقت اور جزئیات کے ساتھ موسیقی کے بارے میں تحریر ہے وہ ممکن نہ ہوتا۔ مثال کے طور پر یہاں چند سطریں نقل کی جا رہی ہیں:

"واضح باد کہ حکمای عجم بموجب بروج اثنا عشر، دوازدہ مقام اختراع کردہ اند و آن بمنزلۂ اصول دار کانست ... باید دانست کہ مقام بموجب اصطلاح اہل ہند بمنزلۂ راگ است و این دوازدہ مقام مذکورہ، بست و چہار شعبہ، موافق حساب ساعات شبانہ روز دارند یعنی ہر مقام دو شعبہ بحسب اصطلاح اہل ہند بمنزلۂ راگنی است۔ حکمای ہند موسیقی راسنگھت گویند و باعتقاد اہل ہند واضع آن، نارد، پسر برہما ست۔"

کتاب کا دوسرا حصہ، مجمع الفنون جیسا کہ قبلاً ذکر کیا جا چکا ہے، مختلف فنون، صنایع، دستکاریوں اور پیشوں سے متعلق ہے، اس زمانہ کے متعدد معروف فنون، متوسط درجے کے فنون اور کم درجے کے پیشوں کا ذکر، اس قدر جزئیات کے ساتھ اس کتاب میں شامل ہے کہ یہ کتاب اس زمانے کے مختلف فنون اور پیشوں کا ایک دلچسپ اور انوکھا انسائیکلوپیڈیا معلوم ہوتی ہے۔ یہاں صرف چند فنون اور پیشوں کا محض نام نقل کیا جا رہا ہے جس سے اس حصہ کی کیفیت و ماہیت کا پتہ چل سکے۔

تعبیر خواب، مختلف کھیل، شطرنج وغیرہ۔ فن جوہریان، مروارید اور اس کی صفات و خواص، یاقوت وغیرہ سے متعلق ان کو پرکھنے کا طریقہ، فن مطبخیان، فن جراحی، فن صید و شکار، فن کحالان،

ابتدائی تعلیم اپنے والد منشی عبدالواحد خاں سے حاصل کی اور بارہ برس کی عمر تک اخلاقی تعلیم کے ساتھ ساتھ جو کتابیں پڑھیں وہ حسب ذیل ہیں: گلستاں، اخلاق المحسنین، کلیلہ و دمنہ، معدن الجواہر، ابواب الجنان، سہ نثر ظہوری، طغرا، مثنویاں اور دیوان مثلاً بوستان، زلیخا، سکندر نامہ، دیوان آصفی، دیوان ظہیر وغیرہ، صرف و نحو سیکھی اور اس کے علاوہ خط نستعلیق کی مشق کی۔ لیکن ان کے والد نے ان کی تعلیم و تربیت میں جو تشدد و تاکید برتی، وہ ان کے لئے سم قاتل سے زیادہ ناگوار خاطر ثابت ہوئی، چنانچہ پندرہ یا سولہ برس کی عمر میں واجد اپنے والد کو اطلاع دئے بغیر سیاحت و جہانگردی کے شوق میں اپنے گھر سے نکل کھڑے ہوئے اور ہندوستان کے مختلف مقامات کی سیر کی۔ واجد کے آباء و اجداد، تیموری خاندان کی ملازمت میں رہے، ان کے والد ایام جوانی سے نواب غفران مآب نواب خان جہاں خان کی خدمت میں ملازم رہے اور پچیس سال تک دار الانشاء کے محکمہ میں خدمات انجام دیں۔ نواب مذکور کے انتقال کے بعد، واجد کے والد نے انگریزی سرکار کی ملازمت کر لی اور اسمت جو کلکتہ میں دیوانی کے حاکموں میں سے تھے، ان کی مدح میں ایک مثنوی لکھی جس کے صلہ میں اسمت نے ان پر عنایت و مہربانی کی۔ اس مثنوی سے ایک مختصر اقتباس واجد نے اپنی کتاب میں نقل کیا ہے جس سے ان کے والد کی شاعرانہ مہارت، انداز بیان کی سلاست و روانی اور فارسی پر ان کے عبور کا پتہ چلتا ہے۔ خود واجد بھی ایک اچھے شاعر تھے۔ ان کے کچھ اشعار مختلف تذکروں میں اور کچھ تاریخی قطعے اسی کتاب میں درج ہیں۔

جلد ۷۸	ماہ جمادی الآخر ۱۳۹۷ھ مطابق جون ۱۹۷۷ء	شمارہ ۶

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

اس مہینہ کی پانچ تاریخ کی شام کو حضرت مہتمم صاحب دارالعلوم دیوبند کے ٹیلیگرام سے اچانک یہ اطلاع ملی کہ دارالعلوم کے شیخ الحدیث مولانا شریف الحسن صاحب کا شب گذشتہ یکایک انتقال ہوگیا تو جی دھک سے ہوکر رہ گیا اور دل و دماغ پر ایک سکتہ، حزن والم کی کیفیت طاری ہوگئی، مولانا کی عمر ستر کے لگ بھگ ہوگی اس کے باوجود اپنے فرائض منصبی کی انجام دہی میں نہایت چست اور مستعد تھے۔ چند برسوں سے مختلف اسقام وعوارض میں مبتلا تھے، آخر میں ان کو دل کا روگ بھی لگ گیا تھا، اور غالباً یہی ان کی مرگ مفاجات کا سبب ہوا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

مولانا علم و عمل، تقویٰ و طہارت اور فضائل اخلاق و شمائل، ہر اعتبار سے اکابر دیوبند کی یادگار اور ان کا نمونہ تھے، تمام علوم و فنون میں استعداد نہایت پختہ تھی، مگر حدیث سے ان کو طبعی طور پر بڑا شغف اور لگاؤ تھا، برسوں جامعۂ اسلامیہ ڈابھیل میں صحیح بخاری کا درس بڑی شان اور آن بان سے دیتے رہے، جب دارالعلوم دیوبند کو ان کی ضرورت ہوئی تو اس کی طلب پر یہاں چلے آئے، یہاں انہوں نے ایک نہایت نازک موقع پر دارالعلوم کی ایسی شاندار خدمت انجام دی کہ دارالعلوم ایک عظیم فتنہ اور ابتلا سے بچ گیا، سابق شیخ الحدیث مولانا فخرالدین صاحب کے انتقال کے بعد بخاری جلد اول کے درس کا کوئی

معقول اور خاطر خواہ انتظام اربابِ بست و کشاد کی سمجھ میں نہیں آ رہا تھا۔ کیونکہ اگرچہ دار العلوم میں خدا کے فضل و کرم سے حدیث کے بڑے اچھے اچھے استاد اور مدرس ہیں، لیکن بخاری جلد اول کا معاملہ دوسری کتب حدیث سے بالکل الگ اور مختلف ہے، یہ ایک کتاب یا ایک فن نہیں۔ بلکہ دسیوں علوم و فنون کے دقیق مباحث کا مجموعہ ہے۔

دار العلوم دیوبند کا سب سے بڑا امتیاز ہی درس بخاری ہے۔ اس بنا پر یہاں اس مسند پر وہی عالم بیٹھ سکتا ہے جس کو سالہا سال بخاری کے درس اور ادب کے ساتھ اشتغال کا تجربہ رہ چکا ہو، بہر حال جب طلبا میں بے چینی بڑھی تو مجلس شوریٰ نے کافی بحث و تمحیص اور غور و فکر کے بعد محدث یگانہ جناب مولانا حبیب الرحمن صاحب اعظمی کی پر زور تائید و حمایت سے بخاری جلد اول کے درس کی خدمت مولانا مرحوم کے سپرد کر دی اور حق یہ ہے کہ مولانا نے اس اہم خدمت کو اس تندہی جانفشانی اور اعلیٰ قابلیت سے انجام دیا کہ اسکا حق ادا ہو گیا اور طلبا مکمل طور پر مطمئن ہو گئے۔ شوریٰ نے یہ دیکھکر مولانا کو باقاعدہ دار العلوم کا شیخ الحدیث مقرر کر دیا، یہ مولانا کی وہ اہم خدمت جس نے دار العلوم کو بر وقت ایک عظیم ابتلا سے بچا لیا۔ شوریٰ کے ایک ممبر کی حیثیت سے میں مولانا کی اس خدمت کا بڑا معترف اور قدردان تھا، مولانا اسے محسوس کرتے اور جب کبھی دیوبند جاتا ملاقات کیلئے ضرور تشریف لاتے تھے، نہایت خندہ جبیں شگفتہ طبیعت اور سادہ و بے تکلف بزرگ تھے رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ۔

اس واقعہ سے چند روز پہلے یعنی مئی میں ہندوستان کے دو اور بلند پایہ علماء کا بھی انتقال ہو گیا۔ ایک مولانا شاہ عز الدین صاحب مجیبی اور دوسرے مولانا مفتی عتیق احمد فرنگی محلی، اول الذکر نے ندوہ میں تعلیم پائی تھی۔ استعداد پختہ تھی، فقہ اور حدیث میں بڑا اچھا درک رکھتے تھے، گذشتہ سال ہی انہیں صدر جمہوریہ کی طرف سے عربی اسکالر کی حیثیت سے ایوارڈ ملا تھا قومی معاملات و مسائل میں حصہ لیتے رہتے تھے۔

قیام خانقاہ مجیبیہ پھلواری شریف میں رہتا اور وہیں درس افتا کا کام کرتے رہتے برہان کے بڑے قدرداں تھے اور اسی وجہ سے اڈیٹر برہان سے محبت کرتے تھے ثانی الذکر فرنگی محل کے کاروان بہار کی آخری نشانی تھے۔ بلند پایہ عالم اور بڑے فاضل بزرگ تھے۔ فرنگی محل کے مفتی تھے اور اسی کے مدرسہ میں جواب برائے نام رہ گیا ہے درس واہتمام کی خدمت بھی انجام دیتے تھے، گوشہ نشین اور قناعت پیشہ بزرگ تھے۔

پچھلے دنوں وزیر اعظم نے لکھنؤ کی ایک پریس کانفرنس میں اردو زبان کے متعلق یہ کہہ دیا کہ وہ ملک کے کسی علاقہ کی سرکاری زبان نہیں بن سکتی تو اس پر حامیان اردو سخت چراغ پا ہیں اور احتجاج کر رہے ہیں۔ حالانکہ مسٹر مرارجی ڈیسائی کا قصور صرف یہ ہے کہ انہوں نے اپنی عادت کے مطابق صاف گوئی سے کام لیا ہے، ورنہ بات انھوں نے وہی کہی ہے کہ سابقہ کانگریسی حکومت کی تیس برس تک عملی پالیسی رہی ہے، اور ہزاروں محضرناموں، مطالبات اور ایجی ٹیشن کے باوجود اس میں ذرہ برابر لچک اور نرمی پیدا نہیں ہوئی وزیر اعظم کو اس درجہ صاف گوئی کی جرأت اسلئے ہوئی کہ انہوں نے اردو کے حامیوں کے دم خم دیکھ لئے کہ تیس برسوں سے یہ لوگ شور مچا رہے ہیں لیکن اردو کے نام پر آج تک ایک شخص کو بھی جیل جانے کی ہمت نہیں ہوئی۔ بہرحال حکومتیں اور ان کی پالیسیاں ادلتی بدلتی رہتی ہیں۔ جب نوے برس کی جمی جمائی کانگریس کی گورنمنٹ نہیں رہی تو جنتا پارٹی کی گورنمنٹ جو "کے آمدی و کے پیر شدی" کی مصداق ہے اس کے متعلق اس بات کی کیا ضمانت ہو سکتی ہے جلد یا بدیر وہ نہیں بدلیگی اور اسکی جگہ کسی ایسی پارٹی کی گورنمنٹ نہیں ہوگی جو اردو کے ساتھ انصاف کرے اس بنا پر اردو والوں کو اس قسم کے بیانات سے مایوس و بددل نہ ہو کر اپنی تحریک اور مطالبہ برابر جاری رکھنا چاہیے۔

کبھی جو لڑ گئی قسمت تو وارے نیارے ہیں۔

اجتہاد کا تاریخی پس منظر

(۷)

جناب مولانا محمد تقی امینی صاحب ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی علیگڑھ

(۲) شمولیت اوصاف سے وہ حکم مراد ہے جس پر لفظ کی دلالت اوصاف کے لحاظ سے ہو اس کی دو قسمیں ہیں۔

شمولیت اوصاف کے لحاظ سے دو قسمیں	(۱) مطلق اور (۲) مقید

مطلق و مقید کی اصطلاحی تعریف	مطلق کی اصطلاحی تعریف یہ ہے:۔

المتناول لواحد لا بعینہ باعتبار حقیقۃ شاملہ لجنسہ[۵۲]

جو افراد میں کسی کو غیر معین طور پر شامل ہو اور اس میں جنس حقیقت کا اعتبار کیا گیا ہو

مقید کی اصطلاحی تعریف یہ ہے:۔

المتناول لمعین او غیر معین موصوف بامر زائد علی الحقیقۃ الشاملۃ لجنسہ[۵۳]

جو افراد میں کسی کو معین یا غیر معین طور پر شامل ہو اور اس میں جنس حقیقت سے زائد وصف کا اعتبار کیا گیا ہو۔

مطلق میں صرف انہیں اوصاف کا لحاظ ہوتا ہے جو حقیقت کی جنس میں پائے جاتے

---

[۵۲] ابن قدامہ مقدسی۔ روضۃ الناظر ص ۱۳۶ و ڈاکٹر مصطفےٰ سعید الحسن۔ اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیۃ المطلق والمقید

ہیں لیکن مقید میں ان اوصاف کے علاوہ کسی زائد وصف کا بھی اعتبار ہوتا ہے۔ صفت، حال، شرط۔ غایت یا اور کوئی قید سب زائد وصف کے عموم میں داخل ہیں۔ لیکن مطلق اس سے خالی ہوتا ہے۔ مثلاً قرآن حکیم میں ہے :-

فتحریر رقبۃ [1] ایک غلام آزاد کرنا ہے۔

دوسری جگہ ہے :-

فتحریر رقبۃ مومنۃ [2] ایک مومن غلام آزاد کرنا ہے۔

پہلی مثال میں رقبہ (غلام) مطلق ہے اس میں کوئی قید نہیں ہے صرف انہیں اوصاف کا لحاظ ہوگا جو جنس رقبہ (غلام) میں پائے جاتے ہیں۔ دوسری مثال میں رقبہ مقید ہے اس میں مومنہ کی صفت زائد ہے اور وہ جنس رقبۃ کے اوصاف میں شمار ہی نہیں ہے۔

مطلق ومقید سے ثابت شدہ حکم — مطلق ومقید اگر علیحدہ علیحدہ حکم میں ہیں تو مطلق سے جو حکم ثابت ہو اس پر عمل واجب ہے اسی طرح مقید سے جو حکم ثابت ہو اس پر بھی عمل واجب ہے۔ لیکن اگر ایک ہی حکم میں دونوں جمع ہوں تو اس کی پانچ شکلیں وجود میں آتی ہیں۔ تین میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں اور دو میں اختلاف ہے جن میں اختلاف نہیں ہے وہ یہ ہیں۔

اتفاق کی تین شکلیں — (۱) کوئی لفظ ایک جگہ مطلق ہے اور وہی لفظ دوسری جگہ مقید ہے اور حکم وسبب حکم دونوں جگہ ایک ہیں تو ایسی صورت میں مطلق سے مقید ہی مراد ہوگا۔ مثلاً

حرمت علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر الخ [3] تمہارے اوپر مردار، خون اور خنزیر کا گوشت حرام کیا گیا ہے۔

---

(۱) المجادلہ ع ۱ (۲) النساء ع ۱۳ (۳) البقرہ ع ۲۱

اس میں دم (خون) مطلق ہے اس کے ساتھ نہ کوئی صفت ہے اور نہ کوئی قید ہے۔

دوسری جگہ ہے:-

قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمه الا ان یکون میتة او دما مسفوحا[۲] الخ	آپ کہدیجئے میرے اوپر جو وحی آتی ہے اس میں کھانے والے پر بس یہی چیزیں حرام پاتا ہوں مردار بہتا ہوا خون وغیرہ

اس میں دم کے ساتھ مسفوح (بہتا ہوا) کی قید ہے۔ دونوں آیتوں میں حرمت ہی کا حکم ہے اور سبب حکم بھی ایک ہے کہ بہتے ہوئے خون کے استعمال سے مضرت و تکلیف ہوتی ہے

(ب) کوئی لفظ ایک جگہ مطلق ہو اور وہ لفظ دوسری جگہ مقید ہو اور حکم سبب حکم دونوں علٰحدہ علٰحدہ ہوں تو ایسی صورت میں مطلق سے مقید نہ مراد ہو گا بلکہ دونوں پر اپنی اپنی جگہ عمل کیا جائے گا۔ مثلاً

والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما[۳]	چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت ان دونوں کا ہاتھ کاٹ دو۔

اس میں ایدی (ہاتھ) مطلق ہے جس کے ساتھ کوئی قید نہیں ہے۔

دوسری جگہ ہے:-

یا یها الذین اٰمنوا اذا قمتم الی الصلوٰة فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق[۴]	اے ایمان والو جب نماز کا ارادہ کرو تو اپنے چہروں اور ہاتھوں کو کہنیوں تک دھو ڈالو۔

اس میں ایدیکم (اپنے ہاتھ) کے ساتھ الی کے ذریعہ غایت کی قید ہے۔ حکم دونوں جگہ الگ الگ ہے اور سبب حکم پہلی جگہ چوری ہے اور دوسری جگہ

---

[۱] الانعام ع ۱۷۔ [۲] المائدہ ع ۶۔ [۳] المائدہ ع ۲

بے وضو ہونے کی حالت میں نماز کا ارادہ ہے ۔ اس بنا پر مطلق سے مقید مراد لینے کا
سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ۔

(ج) کوئی لفظ ایک جگہ مطلق ہو اور وہی لفظ دوسری جگہ مقید ہو لیکن دونوں کا
سبب ایک ہو اور حکم علیحدہ علیحدہ ہوں تو ایسی صورت میں مطلق سے مقید نہ مراد
ہوگا ۔ بلکہ دونوں پر اپنی اپنی جگہ عمل ہوگا مثلاً وضوء کی آیت میں ہے :۔

فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق[1] ۔ دھوؤ اپنے چہروں اور ہاتھوں کو کہنیوں
تک ۔

اس میں "ایدیکم" کے ساتھ الی المرافق (کہنیوں تک) کی قید ہے ۔

تیمم کی آیت میں ہے :

فامسحوا بوجوھکم وایدیکم منہ[2] اپنے چہروں اور ہاتھوں پر پاک مٹی سے مسح کرو ۔

اس میں "ایدیکم" مطلق ہے حکم دونوں جگہ مختلف ہے ایک جگہ دھونے کا
حکم ہے اور دوسری جگہ مسح (ہاتھ پھیرنے) کا حکم ہے ۔ لیکن سبب حکم (بے وضو ہونے
کی حالت میں نماز کا ارادہ) دونوں میں ایک ہے اس بنا پر مطلق اسے مقید نہ مراد ہوگا
وضوء کی طرح تیمم میں بھی کہنیوں تک ہاتھ پھیرنے کی قید ہے لیکن وہ اس قانون کے تحت
نہیں ہے بلکہ دوسرے دلائل کی بنا پر ہے ۔

جن شکلوں میں اختلاف ہے وہ یہ ہیں :۔

اختلاف کی دو شکلیں (د) کوئی لفظ ایک جگہ مطلق ہو اور وہی لفظ دوسری جگہ مقید
ہو ۔ لیکن حکم دونوں جگہ ایک ہو اور سبب حکم مختلف ہوں تو ایسی صورت میں اختلاف
ہے مثلاً کفارۂ ظہار (اپنی بیوی کو ان عورتوں کے کسی عضو سے مشابہ قرار دے جو ہمیشہ

---

[1] [2] المائدہ ۶ ۲۶

کے لئے حرام ہیں) میں ہے۔

فتحریر رقبۃ[1] ایک غلام آزاد کرنا ہے۔

اس میں رقبہ مطلق ہے۔

اور کفارۂ قتل میں ہے۔

فتحریر رقبۃ مومنۃ[2] ایک مومن غلام آزاد کرنا ہے

اس میں مومنہ کی قید ہے حکم دونوں جگہ ایک (غلام آزاد کرنا) ہے اور سبب حکم پہلی جگہ اپنی کہی ہوئی بات سے پھر جانا اور دوسری جگہ قتل ہے۔ ایسی صورت میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک مطلق سے مقید مراد نہ ہوگا۔ بلکہ مطلق میں آزادی ہوگی کہ وہ مومن ہو یا غیر مومن ہو جمہور فقہاء کے نزدیک مطلق سے مقید مراد ہوگا — اور دونوں صورتوں میں مومن ہی غلام آزاد کرنا ضروری ہوگا۔ ہر ایک کے دلائل اصول فقہ کی کتابوں میں دیکھنا چاہئے

(ب) کوئی لفظ ایک جگہ مطلق ہو اور وہی لفظ دوسری جگہ مقید ہو لیکن یہ اطلاق و تقیید حکم میں نہ ہو بلکہ حکم کے سبب میں ہو اور حکم دونوں جگہ ایک ہی ہو تو ایسی صورت میں بھی فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ مثلاً صدقۂ فطر کے بارے میں ایک حدیث ہے۔

علی العبد والحر والذکر والانثی والصغیر والکبیر من المسلمین الخ[3] غلام آزاد ۔ مرد ۔ عورت چھوٹے بڑے جو مسلمان ہوں ان پر صدقۂ فطر ہے

اس میں — مسلم کی قید ہے۔

دوسری حدیث ہے

علی کل حر او مملوک ذکر او انثی صغیرا او کبیرا[4] ہر آزاد یا غلام ۔ مرد ۔ عورت چھوٹے یا بڑے پر صدقۂ فطر ہے

---

[1] المجادلہ ع ۱ [2] النساء ع ۱۳ [3] بخاری و مشکوۃ باب صدقۃ الفطر۔ [4] ابو داود و نسائی و مشکوۃ باب صدقۃ الفطر۔

اس میں کوئی قید نہیں ہے ۔

حکم (صدقۂ فطر کا وجوب) دونوں حدیثوں میں ایک ہے لیکن حکم کا سبب (شخص کا وجود) دونوں جگہ ایک ہونے کے باوجود پہلی حدیث میں مسلم کے ساتھ مقید ہے اور دوسری حدیث میں یہ قید نہیں ہے اس بنا پر شافعیہ ۔ مالکیہ اور حنبلیہ مطلق سے مقید مراد لیتے ہیں اور غیر مسلم کی جانب سے صدقۂ فطر واجب ہونے کے قائل نہیں ہیں ۔ امام ابوحنیفہ ایسی صورت میں مطلق سے مقید مراد نہیں لیتے بلکہ دونوں کو اپنی اپنی جگہ رکھتے ہیں ۔ چنانچہ ان کے نزدیک غیر مسلم غلام کی جانب سے صدقۂ فطر واجب ہے [1]

احناف کے یہاں بھی بعض مثالیں مطلق سے مقید مراد لینے کی پائی جاتی ہیں مثلاً ایک حدیث میں اونٹ کی زکوٰۃ کا ذکر لفظ ابل (اونٹ) کے ساتھ ہے جو مطلق ہے [2] اور دوسری حدیث میں لفظ ابل (اونٹ) سائمہ (جو جنگل میں چرائے جاتے ہوں) کے ساتھ مقید ہے [3] جبکہ احناف کے نزدیک سائمہ پر زکوٰۃ ہے اور علوفہ (جو گھر میں کھلائے جاتے ہیں) پر زکوٰۃ نہیں اس طرح مطلق سے مقید مراد لینے کی صورت پائی جاتی ہے لیکن احناف ایسی صورتوں میں مطلق کو مقید سے منسوخ مانتے ہیں ۔ جس کے لئے مقید کا مطلق سے مؤخر ہونے کا ثبوت ضروری ہے ۔

معرفت نص سے متعلق قواعد و قوانین (۳) وہ قواعد و قوانین جن کا تعلق حکم کے لئے نص کی معرفت سے ہے اس کا تعلق خطاب کے الفاظ اور مخاطب کرنے کے طریقوں سے ہے ۔ نص کی معرفت دو طرح ہوتی ہے ۔

(أ) لفظ سے حکم کی وضاحت

(ب) لفظ سے حکم کا ثبوت

---

[1] ہدایہ ج ا باب صدقۃ الفطر [2] بخاری و مشکوٰۃ باب ما یجب فیہ الزکوٰۃ [3] زیلعی نصب الرایہ باب صدقۃ الفطر ۔

ہر ایک کی تفصیل درج ذیل ہے۔

حکم کی وضاحت کے کئی درجے ہیں | لفظ سے حکم کی وضاحت کے کئی درجے ہیں۔

(۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر اور (۴) مجمل

ظاہر[۱] (۱) ظاہر۔ وہ ہے جس سے حکم بالکل ظاہر ہو اور سمجھنے میں کسی قرینہ کی ضرورت نہ ہو لیکن لفظ سے وہ حکم مقصود نہ ہو بلکہ کوئی اور حکم مقصود ہو اور اس میں تاویل و نسخ کا احتمال بھی ہو۔ جیسے ہدایت

واحل اللّٰہ البیع وحرم الربٰو[۲] (اللہ نے بیع حلال کی اور سود حرام کیا) بیع کو حلال کرنے اور سود کو حرام کرنے میں بالکل کھلی ہوئی ہے لیکن یہ کلام اس حلت، حرمت کے لئے لایا نہیں گیا بلکہ بیع و سود کے درمیان مماثلت کی تردید کے لئے لایا گیا ہے۔ ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ کلام سے مقصود دونوں کے درمیان مماثلت (ایک جیسے ہونے) کی تردید ہے حلت و حرمت مقصود نہیں ہے

اسی طرح یہ آیت" وما اتاکم الرسول فخذوہ ومانھکم عنہ فانتھوا[۳]" (رسول اللہ جو تمہیں دیں (حکم کریں) اس کو لو اور جس سے منع کریں اس سے رک جاؤ) تمام ماموارت (حکم دی ہوئی)، اور منہیات (منع کی ہوئیں) میں رسول اللہ کی اطاعت واجب کرنے میں ظاہر ہے لیکن اصلاً نہ کلام اس کے لئے لایا گیا اور نہ یہ اس سے مقصود ہے۔ بلکہ آپ "فے" (وہ مال جو دشمنوں سے حاصل ہو) کی تقسیم کے سلسلہ میں ہے کہ اللہ کا رسولؐ جو تمہیں دے اس کو لو اور نہ دے اسکو نہ لو۔ کلام سے یہی مقصود بھی ہے۔

"ظاہر" پر عمل واجب ہے جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو اگر خلاف دلیل موجود ہے تو تاویل یا نسخ کی ضرورت ہوتی ہے۔

---

[۱] شیخ احمد۔ ملاجیون۔ نورالانوار بحث الظاہر، و عبدالوہاب خلاف علم اصول الفقہ۔ القاعدۃ الثالثۃ والواضح الدلالۃ۔ [۲] البقرہ ع ۳۸۔ [۳] سورہ حشر ع ۱

تاویل کا مطلب تاویل کا مطلب اصول فقہ کی اصطلاح میں یہ ہے

صرف اللفظ عن ظاھرہ بدلیل [1] لفظ کو کسی دلیل کے ذریعہ اس کے ظاہر سے پھیر دینا

اس تاویل کی تین شرطیں ہیں :-

(۱) لفظ میں تاویل کا احتمال موجود ہو جیسا کہ "ظاہر" میں احتمال ہوتا ہے۔

(۲) تاویل کی ضرورت موجود ہو اس طرح کہ "ظاہر" سے جو بات ثابت ہو وہ دین کے مسلمہ قاعدہ کے خلاف ہو۔ یا اس سے زیادہ قوی دلیل مخالفت میں ہو۔

(۳) تاویل کے لئے سند اور دلیل موجود ہو [2]

تاویل کی مختلف شکلیں اس تاویل کی مختلف شکلیں ہیں مثلاً (۱) عام کی تخصیص اور (۲) مطلق کی، تقلید وغیرہ۔

(۱) عام کی **تخصیص** جیسے واحل البیع (اللہ نے بیع حلال کی) عام ہے لیکن دوسری آیتوں اور حدیثوں کی بنا پر بیع (خرید و فروخت) کی بعض صورتیں حرام و ناجائز ہیں مثلاً باہمی رضامندی نہ پائی جائے یا دھوکہ فریب جہالت اور سود کی شکل ہو وغیرہ

(۲) مطلق کی تقیید جیسے اوپر مثال گذر چکی کہ ایک آیت میں مطلق دم (خون) کا ذکر ہے اور دوسری میں دم مسفوح (بہتا ہوا) کے ساتھ مقید ہے نسخ سے مراد ایک حکم کی مکمل تبدیلی کر کے اس کی جگہ دوسرا حکم لایا جاتا ہے [3] کا تعلق صرف زمانۂ نبوت تک ہے تفصیلی بحث مستقل عنوان کے تحت آگے آئے گی۔

[1-2] علم اصول الفقہ - القاعدۃ الثالثۃ

ظاہر کے مقابل خفی ہے } ظاہر کے مقابل خفاء ہے۔ جس سے حکم بالکل ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن بعض افراد کو حکم کے تحت لانے میں خفا ہوتا ہے[1] جیسے۔

والسارق والسارقۃ الخ[2] میں چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا ہے یہ حکم بالکل ظاہر ہے اس میں کوئی خفا نہیں ہے لیکن گرہ کٹ اور کفن چور کو اس حکم کے تحت لانے میں خفاء ہے کیونکہ دونوں کی نوعیت عام چوری سے مختلف ہے۔

اس خفاء کو دور کرنے کے لئے اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے حکم کی علت اور اس کی حکمت میں غور کر کے مجتہد یہ فیصلہ کرتا ہے کہ خفاء والی صورتیں عام حکم کے تحت رہیں گی یا نہیں؟ پھر اس میں اختلاف کی بھی کافی گنجائش ہوتی ہے۔ ہر مجتہد اپنے اپنے زاویۂ نگاہ سے دلائل فراہم کر کے فیصلہ کرتا ہے۔

نص } (۲) نص۔ وہ حکم ہے۔ جو کسی قرینہ کے بغیر لفظ سے سمجھا جاتا ہو اور لفظ سے وہی مقصود بھی ہو لیکن اس میں تاویل و نسخ کا احتمال موجود ہو[3] جیسے :۔

واحل اللّٰہ البیع الخ سود اور بیع کے درمیان مماثلت کی تردید میں نص ہے یا اوپر والی آیت وما اتکم الرسول الخ "فی" (وہ مال جو دشمنوں سے حاصل ہو) کی تقسیم میں نص ہے۔

نص کا حکم ظاہر جیسا ہے یعنی اس پر عمل واجب ہے اور تاویل و نسخ کے احتمال کو قبول کرتا ہے۔

نص کا مقابل مشکل ہے۔ | نص کا مقابل "مشکل" ہے جس سے حکم سمجھنے کے لئے قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے اگرچہ لفظ سے وہی حکم مقصود ہوتا ہے۔ خفی کی طرح خفا مشکل میں بھی ہوتا ہے لیکن "خفی" میں خفا نفس لفظ میں نہیں ہوتا

---

[1] علم اصول الفقہ القاعدۃ الثالثۃ (۲) المائدہ ع ۶ (۳) علم اصول فقہ نور الانوار

بلکہ کسی خارجی وجہ سے ہوتا ہے اور مشکل میں خفا نفس لفظ میں ہوتا ہے، مثلاً کوئی مشترک لفظ ہے جو ایک سے زیادہ معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور لفظ سے کوئی متعین معنی مراد نہیں ہیں تو ایسی صورت میں لازمی طور سے متعین معنی مراد لینے کے لئے خارجی قرینہ کی ضرورت ہوگی جیسے "قرءٌ" کا لفظ مشترک ہے جس کے معنی طہر (پاکی) اور حیض دونوں ہیں، قرآن حکیم میں مطلقہ عورت کی عدت "ثلثۃ قروء۔[۵۱] بیان کی گئی ہے قروء قرءٌ کی جمع امام ابو حنیفہ قرینہ کی بنا پر اس سے حیض مراد لیتے ہیں جس کے لحاظ سے مطلقہ کی عدت تین حیض قرار پاتی ہے اور امام شافعی قرینہ کی بنا پر طہر (پاکی) مراد لیتے ہیں جس کے لحاظ سے مطلقہ کی عدت تین طہر قرار پاتی ہے۔

نص اور ظاہر کی تعریف میں اختلاف

فقہا کے درمیان نص اور ظاہر کی تعریف میں اختلاف ہے شافعی۔ مالکی اور حنبلی فقہار میں اکثر نص اور ظاہر میں فرق نہیں کرتے ہیں "ظاہر" ان کے نزدیک "نص" کے معنی میں ہے لیکن بعض مالکی اور شافعی فقہار دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک نص وہ ہے جو اپنی دلالت میں تاویل و نسخ کے احتمال کو قبول نہ کرے اور ظاہر وہ ہے جو اپنی دلالت میں اس احتمال کو قبول کرے پھر بعض مالکی فقہار نے اس بات کی بھی تصریح کی ہے کہ یہ احتمال کسی دلیل سے پیدا ہوا ہو اور جو احتمال کسی دلیل کے بغیر ہو وہ "نص" کے ہونے میں رکاوٹ نہ ڈالے گا۔ اس لحاظ سے لفظ عام کی عموم پہ دلالت "ظاہر" میں شمار ہوگی کیونکہ اس میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اگرچہ

---

[۵۱] البقرہ ع ۲۸

یہ احتمال کسی دلیل سے نہیں پیدا ہوتا جبکہ پہلی صورت کے لحاظ سے لفظ عام نص میں شمار ہوگا کیونکہ اس میں احتمال کسی دلیل سے نہیں پیدا ہوتا ہے[1]

مفسر

(۳) مفسر۔ وہ ہے جس سے حکم خود اس قدر واضح ہو کہ مزید وضاحت کی گنجائش نہ باقی رہے اور تاویل کا احتمال بھی نہ رہے[2] جیسے

فاجلدوھم ثمانین جلدۃ[3] ان کو اسّی کوڑے مارو۔

ظاہر ہے کہ عدد معین میں نہ وضاحت کی گنجائش ہوتی اور نہ کمی بیشی کا احتمال ہوتا ہے۔ جن معینہ جرائم کی سزائیں مقرر ہیں ان سب کا یہی حال ہے۔ اسی طرح قرآن حکیم میں جن الفاظ کی وضاحت و تفصیل نہیں ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ان کی قولی یا عملی وضاحت و تفصیل منقول ہے وہ سب مفسر میں شمار ہوں گے۔ مثلاً۔ نماز۔ زکوٰۃ، حج وغیرہ کی وضاحت و تفصیل اگرچہ قرآن میں نہیں ہے لیکن رسول اللہ سے مکمل منقول ہے۔

مفسر پر عمل واجب ہے اس کو ظاہر سے پھرانے کی گنجائش نہیں ہوتی۔ البتہ احکام میں نسخ کی گنجائش ہوتی ہے۔ ظاہر اور نص کے مقابلہ میں مفسر کی دلالت زیادہ قوی ہوتی ہے۔ کیونکہ دلالت میں قوت ہی کی وجہ سے اس میں تخصیص تاویل کا احتمال نہیں ہوتا جبکہ اس درجہ کی قوت ظاہر اور نص کو نہیں حاصل ہے۔ مثلاً

فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون الا ابلیس[4] ابلیس کے علاوہ سب فرشتوں نے سجدہ کیا۔

آیت میں لفظ سجد (سجدہ کیا) فرشتوں کے سجدہ کرنے میں "ظاہر" ہے اور آدم علیہ السلام کی تعظیم میں "نص" ہے لیکن اس میں تخصیص کا احتمال ہے کہ

---

[1] - ابو زہرہ۔ اصول الفقہ۔ الالفاظ الواضحہ۔ [2] محمد بن احمد سرخسی حنفی اصول السرخسی ۱۵ باب اسماء صیغۃ الخطاب الخ [3] نور ۴ [4] ص ۷۵

بعض فرشتوں نے سجدہ کیا ہو بعض نے نہ کیا ہو۔ اور لفظ ملائکہ "فرشتے" ایسا عام ہو کہ جس سے بعض کو خاص کر لیا گیا ہو۔ اسی طرح اس میں تاویل کا بھی احتمال ہے کہ فرشتوں نے متفرق سجدہ کیا ہو یا اجتماعی کیا ہو لیکن "کلہم" سے تخصیص کا احتمال ختم ہو گیا اور اجمعون سے تاویل کا احتمال ختم ہو گیا اس طرح یہ کلام مفسر بن گیا۔

احکام شرعیہ میں مفسر کی مثال یہ آیت ہے۔

قاتلوا المشرکین کافۃ کما یقاتلونکم قتال کرو سب مشرکین (عرب) سے کافۃ[1] جیسا کہ تم سب سے وہ قتال کرتے ہیں کافۃ (سب تمام) مفسر ہے جس نے تخصیص و تاویل کے احتمال کو ختم کر دیا ہے لیکن نسخ کا احتمال موجود ہے۔

تفسیر و تاویل کا فرق یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ مفسر کی جو تفسیر تاویل کے احتمال کو ختم کرتی ہے وہ اللہ یا اس کے رسول کی تفسیر ہے۔ فقہاء کی تفسیر احتمال کو نہیں ختم کرتی کیونکہ وہ اجتہاد کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے اور اجتہاد کو وہ درجہ نہیں میسر ہے جو اللہ رسول کی تفسیر کو ہے فقہاء کے نزدیک تفسیر و تاویل کے درمیان بھی فرق ہے جس کی وضاحت ضروری ہے۔

تفسیر یہ ہے کہ لفظ اپنے ظاہر پر باقی رہے اور غور و فکر کرکے اس کی مراد متعین کر دی جائے اور تاویل یہ ہے کہ لفظ کو ظاہر سے کسی دلیل کی بنا پر پھیر دیا جائے جیسا کہ تاویل و تفسیر دونوں کی مثالیں گذر چکی ہیں۔

(باقی آئندہ)

[1] توبہ ع ۵

آثار عمرؓ پر ایک نظر

(۷)

جناب محمد اجمل اصلاحی ندوی استاذ ادب مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اعظم گڈھ

(۲۸) جاحظ نے البیان والتبیین میں حضرت حسن بصریؒ کے مواعظ بھی نقل کیے ہیں۔ ایک وعظ میں آپ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک قول پیش کیا ہے اور اس قول کے بعد کچھ باتیں اپنی طرف سے بھی ہیں لیکن ڈاکٹر خالدی صاحب نے ان تمام جملوں کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اقوال میں شمار کیا ہے حالانکہ کم از کم آخری جملہ کے بارے میں جو "یا ابن آدم" سے شروع ہوتا ہے ڈاکٹر صاحب کو یہ سمجھنا چاہئے تھا کہ یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ یہ حضرت حسن بصریؒ کا ایک معروف اسلوب ہے، خود اسی وعظ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول سے پہلے تین بار "یا ابن آدم" آیا ہے

حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں:

تهاديتم الاطباق ولم تتهادوا النصائح قال ابن الخطاب: رحم الله امرأ اهدى الينا مساوينا اهدوا الجواب فانكم مسئولون، المومن لم ياخذ دينه عن رأيه، ولكن أخذه من قبل ربه. ان هذا الحق قد جهد اهله وحال بينهم وبين شهواتهم، وما يصبر

تم ایک دوسرے کو تھالیوں کا ہدیہ کرتے ہو نصیحتوں کا ہدیہ نہیں کرتے حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے، اس شخص پر خدا کی رحمت ہو جو ہم کو ہمارے عیوب ہدیہ میں پیش کرے جواب تیار رکھو اس لئے کہ باز پرس ہوگی مومن دین میں اپنی رائے کو دخل نہیں دیتا بلکہ اپنے رب کی مرضی پر چلتا ہے، بلاشبہ حق نے اہل حق کو مشقت میں ڈال دیا اور ان کے اور انکی خواہشات کے درمیان حائل ہو گیا جن پر وہی

(۱) صفۃ الصفوۃ لابن الجوزی ج ۲ ص ۱۵۸

عليه الا من عرف فضله ورجا عاقبته، فمن حمد الدنيا ذم الآخرة، وليس يكره لقاء الله الا مقيم على سخطه۔

يا ابن آدم! الايمان ليس بالتحلي ولا بالتمني ولكنه ما وقر في القلب وصدقته الاعمال (ج ٣ ص ١٣٢)

ثابت قدم رہ سکتا ہے جو اسکی فضیلت سے واقف ہو اور اسکے ثواب کا امیدوار، جو دنیا میں عیش کرے گا وہ آخرت میں دکھ اٹھائیگا، اللہ کی ملاقات کو وہی ناپسند کرتا ہو جو اسکی ناراضگی پر قائم ہو۔

اے ابن آدم! ایمان زینت وآرائش اور خام خیالی کا نام نہیں بلکہ ایمان وہ ہے جو دل میں جاگزین ہو اور اعمال سے اس کی تصدیق ہو۔

سیاق خود دلیل ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول صرف "رحم اللہ امرءًا اھدیٰ الینا مساوینا" ہے جسے حضرت حسن بصریؒ نے مندرجہ بالا عبارت کے پہلے جملہ کی تشریح وتائید کے طور پر ذکر کیا ہے، اور اس کے بعد کی تمام عبارت دراصل حضرت حسنؒ کے حکیمانہ وعظ سے متعلق ہے چنانچہ صفۃ الصفوۃ میں تصریح ہے کہ "ان ھذا الحق الخ" حضرت حسنؒ کا قول ہے۔ نیز جن مراجع میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اقوال وآثار مذکور ہیں ان میں "رحم اللہ الخ" کا جملہ تو ملتا ہے مگر اس سے ملحق جملے نہیں ملتے (صفۃ الصفوہ ص ١٥٨ جلد ٣)

---

(٢٦) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک مشہور خطبہ ہے جو لفظوں کے معمولی اختلاف کے ساتھ اکثر مراجع میں آیا ہے [1] ہم یہاں البیان والتبیین سے اس خطبہ کا ابتدائی حصہ نقل کرتے ہیں جس کے ترجمہ میں ڈاکٹر صاحب نے سخت ٹھوکر کھائی ہے۔

" ایها الناس انه اتى عليّ حين وانا احسب ان من قرأ القرآن انه يريد به الله وما عنده الا، وقد خيّل اليّ ان اقواما يقرؤن القرآن يريدون به ما عند الناس، الا فاريدوا الله بقراءتكم واريدوه باعمالكم، فانما كنا نعرفكم اذ الوحي ينزل واذ النبي صلى الله عليه وسلم بين اظهرنا. فقد رفع الوحي وذهب النبي صلى الله عليه و

(١) مسند احمد بن حنبل ج ١ ص ٤١، کنز العمال ج ٢ ص ١٤٧، صبح الاعشیٰ ج ٢ ص ١٣، العقد الفرید ج ٣ ص ١٣، شرح ابن ابی الحدید ج ١٢ ص ٦٢٢

فانما اعرفکم بما اقول لکم ألا فمن اظهر لنا خیرا ظننا بہ خیرا، واثنینا بہ علیہ ومن اظہر لنا شرا ظننا بہ شرا وأبغضناہ علیہ ۔" (البیان ج ۳ ص ۱۳۶)

ڈاکٹر خالدی صاحب نے اس عبارت کا ترجمہ کیا ہے وہ حسب ذیل ہے:

"لوگو! سنو! مجھ پر ایسا وقت آتا ہے جب میں خیال (یقین) کرتا ہوں کہ جس شخص نے قرآن پڑھا وہ اس کے ذریعہ اللہ اور جو کچھ اللہ کے یہاں ہے اس کا طلب گار رہا۔ مجھے فی الواقع ایسا خیال گزرا ہے کہ لوگ قرآن کو اسی لئے پڑھتے ہیں کہ اس کے ذریعہ وہ سب کچھ حاصل کریں جو اللہ (غالباً کتابت کی غلطی ہے "اللہ" کی بجائے "انسانوں" ہونا چاہیئے اصلاحی) کے یہاں ہے تم قرآن خوانی کے ذریعہ اللہ کے طلب گار ضرور رہو اور اپنے اعمال کے ذریعہ بھی اسی کے طالب رہو۔"

"ہم تم کو اس وقت سے جانتے ہیں جب کہ وحی نازل ہوتی تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم میں موجود تھے۔ اب وحی کا نزول بند ہو گیا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گزر گئے، اب میں تم سے اسی طرح واقف ہوں جیسا کہ میں نے کہا۔ آگاہ رہو! جس نے ہم سے بھلائی ظاہر کی ہم اس کے متعلق اسی طرح نیک گمان رہیں گے اور اس کی ستائش کریں گے اور جس نے ہم سے برائی ظاہر کی ہم بھی اس کے متعلق بدگمان رہینگے اور برائی کے سبب اس سے بیزار رہیں گے۔"

(اثر یے ۷۹ شمارہ اگست ۱۹۷۵ء)

اس خطبہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے منافقین کی جانب اشارہ کرتے ہوئے ماضی اور حال یعنی عہد نبوی اور اسکے مابعد کے درمیان موازنہ کیا ہے، لیکن ڈاکٹر صاحب نے اس پوری عبارت کو زمانہ حال سے متعلق کر دیا ہے جسکی وجہ سے خط کشیدہ جملوں کی معنویت غارت ہو گئی۔ پہلے فقرہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ ایک زمانہ وہ بھی میری نگاہوں سے گزرا ہے جب میں سمجھتا تھا کہ جو شخص بھی قرآن پڑھتا ہے وہ صرف اللہ کی رضا جوئی اور خوشنودی کی خاطر پڑھتا ہے (یعنی عہد نبوی میں) لیکن اب یہ گمان ہوتا ہے کہ کچھ لوگ نام و نمود اور مادی منفعت کی غرض سے قرآن پڑھتے ہیں (دوسری روایت میں "یا خرہ" کی تصریح ہے) اس تبدیلی کے پیش نظر "الا" کے ذریعہ جس سے کسی اہم بات پر متنبہ کرنا مقصود ہوتا ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مخاطبین کو نصیحت کی کہ وہ تلاوت قرآن اور اپنے اعمال کا مقصد خدا طلبی قرار دیں۔

دوسرے فقرہ میں یہ فرمایا کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان تشریف رکھتے تھے اور وحی کا سلسلہ جاری تھا تو ہم تمہیں پہنچان لیتے تھے۔ اللہ تعالیٰ ان لوگوں سے ہم کو آگاہ کردیتا تھا جن کے دلوں میں نفاق ہوتا تھا۔ لیکن اب جب کہ وحی کا سلسلہ منقطع ہوچکا ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہم میں موجود نہیں ہیں کسی کے دل کا حال معلوم نہیں ہوسکتا ہے، اس لئے اب ہم تمہارے اعمال اور رویوں سے تم کو پہچانیں گے۔ جو شخص نیک کام کرے گا اسے نیک سمجھیں گے اور جو برا کام کرے گا اسے برا سمجھیں گے اور دلوں کا فیصلہ اللہ تعالیٰ کے حوالہ کریں گے۔

ایک دوسری تقریر میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہی بات بڑے واضح اور دو ٹوک الفاظ میں فرمائی ہے[1]

اسی تقریر کا ایک جملہ یہ بھی ہے (۲)

"ان ھذا الحق ثقیل مریئ، وان الباطل خفیف وبیٔ:

ڈاکٹر صاحب نے اس جملہ کا ترجمہ یہ کیا ہے:

"یہ (کلام اللہ) حق ہے یہ (بظاہر) گراں بار دکڑوا معلوم ہوتا ہے (مگر اس کا نتیجہ فوز و فلاح ہے) اور باطل خفیف اور زود اثر معلوم ہوتا ہے، (مگر اس کا نتیجہ ناکامی و نامرادی ہے)"

یہاں قوسین کا مقصد ہماری سمجھ میں نہیں آیا۔ قوسین سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اصل متن میں اس کی تصریح نہیں ہے بلکہ سمجھانے اور مطلب کو واضح کرنے کے لئے قوسین سے مدد لی گئی ہے تاکہ ترجمہ اور مطلب میں امتیاز باقی رہے، گویا متن کا ٹھیک ترجمہ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک یہ ہوا:

"یہ حق ہے، یہ گراں بار دکڑوا معلوم ہوتا ہے اور باطل خفیف اور زود اثر معلوم ہوتا ہے

(۱) تاریخ طبری ج ۵ ص ۲۶ و شرح ابن ابی الحدید ج ۱۲ ص ۶۳۷

(۲) نہج البلاغۃ میں یہ قول حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جانب منسوب کیا گیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ حیرت ہے کہ اس جملہ کی تشریح کرتے ہوئے شارح ابن ابی الحدید نے اشارہ تک نہیں کیا کہ یہ جملہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ہے حالانکہ وہ خود اس سے پہلے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا وہ خطبہ نقل کرچکے ہیں جس میں یہ جملہ آیا ہوا ہے (شرح ابن ابی الحدید ج ۱۲ ص ۶۳۷ و ج ۱۸ ص ۱۰۱۵)

ترجمہ کی پہلی غلطی یہ ہے کہ "ان ھذا الحق" کو مکمل جملہ قرار دے کر "یہ حق ہے" ترجمہ کیا گیا ہے اور "یہ" سے مراد کلام اللہ لیا گیا۔ یعنی اس جملہ میں کلام اللہ کے حق ہونے کو بتایا گیا ہے، حالانکہ یہاں حق باطل کے مقابلہ میں ہے اور "ھذا الحق" "ان" کا اسم ہے جس کی خبر "ثقیل مریئی" ہے۔

دوسری غلطی یہ ہے کہ "ثقیل" کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب نے "گراں بار" اور "مریئی" کا ترجمہ "کڑوا" کیا ہے۔ غالباً ڈاکٹر صاحب کو غلط فہمی ہوئی "مریئی" کو انھوں نے "مر" سے ماخوذ سمجھا۔ حالانکہ "مریئی" کے معنی اس کے بالکل برعکس ہیں "طعام مریئی" لذیذ اور مفید کھانے کو کہتے ہیں جس کا صحت پر خوشگوار اثر پڑے۔ اس طرح "دبی" کا ترجمہ "زود اثر" غالباً اس اعتبار سے کیا گیا ہے کہ وبا کی طرح وہ تیزی سے پھیل جاتا ہے۔ حالانکہ "طعام دبی" اس کھانے کو کہتے ہیں جس سے بیماری پھیلے اور صحت اس سے متاثر ہو۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زیر بحث جملہ میں "خفیف" "ثقیل" کے اور "دبی" "مریئی" کے مقابلہ میں آیا ہے۔ اگر "کڑوا" اور "زود اثر" کو نکال کر قوسین کے الفاظ اصل ترجمہ میں رکھ دیئے جائیں تو عبارت کا مفہوم بالکل واضح ہو جائے گا۔ سادہ ترجمہ یہ ہوگا۔

"یہ حق بھاری ہے مگر اس کا انجام خوشگوار ہے، اور باطل ہلکا پھلکا ہے مگر اس کا انجام ناگوار ہے۔

---

(۳۰) حضرت عبدة بن بلال ثقفی رضی اللہ عنہ نے شب میں مسلسل قیام اور دن میں مسلسل روزہ رکھنے کا ارادہ کیا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم ہوا تو آپ نے ان سے قسم لی کہ وہ مسلسل روزہ نہ رکھیں۔ اس موقع پر اصل عبارت اور اس کے ساتھ ڈاکٹر صاحب کا ترجمہ یہ ہے،

فبلغ ذالک عمر بن الخطاب فعزم علیہ	عبدة کا یہ قول عمر رضی اللہ عنہ تک پہنچا تو آپ نے سزا دینے کا ارادہ کیا (اثر ۸۲ شمارہ اگست ۱۹۷۵ء)

"عزم علیہ" کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب نے "سزا دینے کا ارادہ کیا" کیا ہے جو صحیح نہیں ہے،

"عزم بصلہ علی" قسم لینے کے معنی میں آتا ہے، یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے قسم لی کہ وہ مسلسل سال بھر روزہ نہ رکھیں گے۔

---

(۲۱) ڈاکٹر صاحب نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک اثر کا ترجمہ کیا ہے، جس میں آپ نے اپنی تین پسندیدہ چیزوں کا ذکر کیا ہے یعنی جہاد، نماز اور نیک گفتار لوگوں کی ہمنشینی ترجمہ کے بعد ڈاکٹر صاحب نے یادداشت کے عنوان سے لکھا ہے:

"اس موقع پر تعجب نہیں کہ کسی کو طرفہ کی چار بیتیں یاد آگئی ہوں الخ" (اثر ۳۰ شمارہ ستمبر ۱۹۸۵ء)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مذکورہ بالا اثر اس سے پہلے ج ۲ ص ۲۲۴ پر گزر چکا ہے۔ وہاں اس کا سیاق ہی یہ ہے کہ کسی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو طرفہ بن العبد کے یہ اشعار سنائے جس میں اس نے زندگی کی تین لذتوں کا ذکر کیا ہے تو آپ نے بھی اپنی تین پسندیدہ چیزوں کا اظہار کیا۔

---

(۲۲) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے:

"لا ادرکت انا ولا انت زمانا یتغایر الناس فیہ علی العلم کما یتغایرون علی الازواج" (البیان ج ۳ ص ۲۰۲)

ڈاکٹر صاحب نے اس اثر کا ترجمہ یہ کیا ہے:

"میں نے وہ زمانہ پایا نہ تم نے جبکہ لوگ علم پر اس طرح غیرت کریں۔ علم کو محفوظ رکھیں۔ جس طرح کہ وہ اپنی بیویوں پر غیرت کرتے ہیں۔ غیر محرموں سے ہر طرح ناموس محفوظ رکھتے ہیں" (اثر ۸۵ شمارہ ستمبر ۱۹۷۵ء)

ترجمہ کے بعد "تنبیہ" کے عنوان سے لکھتے ہیں۔

"نظر بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نا اہلوں کو صرف بنیادی علم سکھانا چاہئے۔ تفصیل میں

جانا مناسب نہیں "

راقم الحروف کے نزدیک یہ اثر کتمان علم سے متعلق ہے اور اس کی تشریح ڈاکٹر صاحب کی تشریح کے بالکل برعکس ہوگی، پہلا جملہ خبریہ کی بجائے انشائیہ ہوگا۔ صحیح ترجمہ یہ ہوگا۔

" خدا ہمیں وہ زمانہ نہ دکھائے جب لوگ علم کو بیویوں کی طرح چھپاتے پھریں "۔

" تغایر" کے اصل معنی بلاشبہ غیرت کرنا ہیں لیکن ترجمہ میں موقع کی مناسبت سے " چھپاتے پھرنا " زیادہ موزوں ہوگا۔ عورتوں کے سلسلہ میں چونکہ عرب نہایت غیرتمند اور حساس واقع ہوئے تھے اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کتمان علم کی شدت کو اس سے تشبیہ دی۔ ابن قتیبہ نے بھی یہ اثر کتمان علم ہی کے سیاق میں ذکر کیا ہے۔ چنانچہ اسی سے متصل حضرت سلمان رضی اللہ عنہ کا یہ قول بھی درج کیا ہے[1]۔

علم لایقال بہ ککنز لاینفق منہ — جس علم کی اشاعت نہ کیجائے اس خزانہ کی مانند ہے جس میں سے خرچ نہ کیا جائے۔

---

(۳۳) بعض صحابہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے سوال کیا۔

" مابال الناس کانوا اذا ظلموا فی الجاھلیۃ فدعوا استجیب لھم وتحن لایستجاب لنا وان کنا مظلومین ؟ "

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جواب میں فرمایا:

" کانوا ولا زاجر لھم الا ذالک، فلما انزل اللہ تبارک وتعالی الوعد والوعید والحدود والقصاص والقود وکلھم الی ذلک " (البیان ج ۳ ص ۲۵۶)

اس سوال وجواب کا ترجمہ ڈاکٹر خالدی صاحب کے الفاظ میں حسب ذیل ہے۔

" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ سے بعضوں نے عمر رضی اللہ عنہ سے کہا:

---

(۱) عیون الاخبار ج ۲ ص ۱۲۶

اب لوگوں کا کیا حال ہے، جاہلی دور میں ظلم ہوتا تھا تو وہ مدد کے لئے پکارتے تھے اور انھیں جواب دیا جاتا تھا۔ اور ہم ہیں کہ پکارتے ہیں مگر جواب نہیں ملتا خواہ ہم مظلوم ہی کیوں نہ ہوں۔"

"عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: وہ ایسے ہی تھے کیوں کہ ان کے یہاں ظلم سے روکنے والی اسکے سوا اور کوئی تدبیر نہیں تھی۔ لیکن جب اللہ تعالیٰ نے بھلے کاموں پر آخرت میں اچھے بدلے اور برے کاموں پر سزا سے آگاہ کر دیا اور دنیا ہی میں جرموں کی سزائیں مقرر کر دیں قاتل سے بدلہ لینے اور نقصان کی پابجائی کرنے کے احکام نازل فرما دیے تو ان کو ان (شرعی قانون) کے سپرد کر دیا۔"

ترجمہ کے بعد مزید تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"صاف مطلب یہ ہے کہ قیام خلافت کے بعد مظلوم کی امداد کرنا اور ظالم کو سزا دینا حکومت کا فرض ہے معاشرت کا انفرادی فرض نہیں ہے کہ وہ عملاً سزا نافذ بھی کرے یہ تو قانون کو انفرادی اختیار پر چھوڑنا ہوا" (اشر ۹ شمارہ ستمبر ۱۹۷۵ء)

جاحظ نے یہ اثر دعاؤں کے قبول اور عدم قبول کے سیاق میں درج کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے "فدعوا" کا ترجمہ "پکارنا" اور "استجیب" کا ترجمہ "جواب دینا" کیا ہے اور اس سے مراد "معاشرت کا انفرادی ترض" کیا ہے جیسا کہ تشریح میں درج ہے یعنی زمانۂ جاہلیت میں انفرادی طور پر لوگ مظلوم کی مدد کرتے اور ظالم کا ہاتھ پکڑتے تھے مگر اب یہ حکومت کی ذمہ داری ہے۔

ڈاکٹر صاحب کی یہ تشریح صحیح نہیں ہے یہاں دعاؤں کے قبول ہونے اور نہ قبول ہونے کے متعلق سوال ہے۔ صحیح ترجمہ یوں ہوگا۔

"جاہلی دور میں مظلوم کی دعا قبول ہو جاتی تھی مگر اب مظلوم ہونے کے باوجود ہماری دعا قبول نہیں ہوتی اس کا کیا سبب ہے؟

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: اس وقت ظلم سے باز رکھنے کی یہی ایک تدبیر تھی مگر اب آخرت میں عذاب و ثواب اور دنیا میں حدود اور قصاص و تعزیرات کے احکام نازل ہونے کے بعد لوگوں کو ان کے حوالہ کر دیا گیا۔"

یہی روایت ابن ابی الحدید نے ان لفظوں میں نقل کی ہے۔

قیل لہ: کان الناس فی الجاھلیہ یدعون علی من ظلمھم فیستجاب لھم ولسنا نری ذلک الآن۔ قال: لان ذلک کان الحاجز بینھم وبین الظلم اما الآن فالساعۃ موعدھم والساعۃ ادھی وامر (۱)

آپ سے بیان کیا گیا کہ جاہلیت میں لوگ ظالم کو بد دعا دیتے تھے تو لگ جاتی تھی لیکن اب ہم یہ حالت نہیں دیکھتے، آپ نے فرمایا: اس وقت یہی چیز ان کو ظلم سے محفوظ رکھنے والی تھی، اور اب تو فریاد رسی اور جزا کی جگہ قیامت قرار پا چکی ہے اور قیامت بڑی ہولناک اور تلخ ہے۔

---

(۳۴) کتاب البخلاء کا ایک جملہ ہے:

والقعقاع عربی لم لا لمولاہ ان یرغب من طعام العرب الی طعام العجم. واراد دوام قومہ علی مثل ماکانوا علیہ (ص ۶۱)

ڈاکٹر صاحب کا ترجمہ ملاحظہ ہو:

"ایک عرب سردار اپنے ایرانی غلاموں کو عربی کھانے کی ترغیب نہیں دیتے تھے، وہ چاہتے ہیں کہ یہ لوگ اپنی مرغوب غذائیں ہی استعمال کریں" (دانش ۹۹ شمارہ ستمبر ۱۹۷۵ء)

اس ترجمہ میں متعدد فاحش غلطیاں ہیں مثلاً "لمولاہ" کا ترجمہ "ایرانی غلاموں" کیا گیا، جو کسی طرح صحیح نہیں "یرغب" کو ترغیب سے ماخوذ سمجھ کر اس کا فاعل قعقاع کو قرار دیا گیا "یرغب" کے صلات "من" اور "الی" کو نظر انداز کر دیا گیا۔ ماکانوا علیہ کا ترجمہ "مرغوب

---

(۱) شرح ابن ابی الحدید ج ۱۲ ص ۲۲۰۔

غذائیں" کیا گیا ہے جو اصل الفاظ سے کسی طرح نہیں لگتا۔ انھیں غلطیوں کی وجہ سے عبارت کا
مفہوم بالکل الٹ گیا ہے۔ اس عبارت کا صحیح ترجمہ یہ ہوگا:
"قعقاع نے جو ایک عرب تھے عربی کھانوں کی بجائے عجمی (ایرانی) کھانوں کی جانب اپنے
غلام کے میلان کو ناپسند کیا وہ چاہتے تھے کہ ان کی قوم (عرب) اپنی سابقہ حالت ہی پر قائم
رہے یعنی عربی کھانے ہی استعمال کرے"

(۳۵) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک حکیمانہ قول ہے۔
"ان یکن الشغل مجهدۃ فان الفراغ مفسدۃ" (النجلاء ص ۱۲۳)
ڈاکٹر صاحب نے اس جملہ کا ترجمہ یہ کیا ہے۔
"اگر مشغولیت و مصروفیت بھلائی کی کوشش ہے تو ظاہر ہے کہ بے کاری بگاڑ و فساد پیدا کرنے والی"
(اثر ۱۰۳ شمارہ ستمبر ۱۹۷۵ء)
"مجهدۃ کا ترجمہ غلط ہے اس لفظ میں "بھلائی کی کوشش" کا مفہوم کہاں سے پیدا ہو گیا؟ حضرت عمر رض
کے قول کا صحیح ترجمہ یہ ہے۔ "اگر مصروفیت میں مشقت ہے تو بے کاری میں فساد ہے"

(۳۶) بے کاری ہی کے بارے میں حضرت عمر رض کا ایک دوسرا قول اور ساتھ ہی ڈاکٹر صاحب کا ترجمہ
ملاحظہ ہو:

احذرکم عاقبۃ الفراغ فانہ اجمع | میں تمہیں بے کاری کی بد انجامی سے خبردار کرنا چاہتا
لابواب المکروہ من الشغل (النجلاء ص ۱۲۳) | ہوں۔ یاد رکھو مصروفیت نہ ہونے کی وجہ سے جتنی
برائیاں پیدا ہوتی ہیں وہ سب اسی کا نتیجہ ہیں (اثر ۱۰۳ شمارہ اکتوبر ۱۹۷۵ء)

"فانہ اجمع" کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب نے صحیح نہیں کیا۔ انھوں نے "اجمع" کو "جمیعا" کے معنی میں
حالانکہ اس جملہ میں یہ لفظ اسم تفضیل واقع ہوا ہے۔ صحیح ترجمہ یوں ہوگا۔
"میں تمہیں بے کاری کے انجام سے آگاہ کرتا ہوں اس لئے کہ بے کاری میں مصروفیت سے زیادہ
برائیاں ہیں"

شرح ابن ابی الحدید(۱) اور ازالۃ الخفاء(۲) کی روایت میں "احذرکم" کی بجائے "احذرھا" اور "الشغل" کی بجائے "السکر" ہے یعنی:

"بے کاری کے انجام سے بچو کیوں کہ بے کاری میں نشہ سے بھی زیادہ برائیاں ہیں"

---

(۱) شرح ابن ابی الحدید ج ۱۲ ص ۶۳۹

(۲) ازالۃ الخفاء ج ۲ ص ۲۰۴

علم منطق ــــــــ ایک جائزہ

(۵)

جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم، اے، ایل، ایل، بی
سابق رجسٹرار امتحانات عربی، فارسی اتر پردیش علیگڑھ

اس سے زبوں تر حال ہندوستانی فلسفہ کا تھا۔ دوسرے عباسی خلیفہ ابوجعفر منصور (۱۳۶ - ۱۵۸ ھ) کے زمانہ سے اسلام میں حکمی سرگرمیوں کا باقاعدہ آغاز ہوتا ہے۔ اسی زمانے میں ہندوستان کا ایک علمی وفد غالباً "برہم سدھانت" کا ایک نسخہ لے کر دربار میں پہونچا۔ خلیفہ کے حکم سے اس کا عربی میں ترجمہ بھی کرایا گیا۔ (۱) لیکن خود منصور کو جس کا ابتدائی زمانہ مختلف علوم سے واقف طبقہ کتاب کے ساتھ گزرا تھا اور اس لئے وہ مختلف اقوام و امم کی علمی عظمت سے اچھی طرح واقف تھا، جب خود منصور کو علوم حکمیہ کی ترویج و اشاعت کا شوق دامنگیر ہوا تو اس نے نہ تو اپنے ایرانی حمایتیوں سے ان کے قومی علوم کے احیاء کے لئے کہا اور نہ ہندوستان سے ان علوم کی کتابوں کو منگوایا، بلکہ قیصر روم کو لکھا کہ وہ ریاضی و طبعیات کی کتابیں عربی میں ترجمہ کرا کر بھیج دے انھیں پڑھ کر مزید یونانی علوم کی کتابیں حاصل کرنے کا فضلائے وقت میں شوق پیدا ہوا ابن خلدون لکھتا ہے:۔

"فبعث ابوجعفر المنصور الی ملک الروم	پس خلیفہ ابوجعفر منصور نے بادشاہ روم کے پاس
ان یبعث الیہ بکتب التعالیم مترجمۃ	پیغام بھیجا کہ وہ ریاضی کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ
فبعث الیہ بکتاب اُقلیدس و بعض کتب	کرا کر اسے بھیج دے۔ پس بادشاہ روم نے اسے اقلیدس
الطبیعیات فقرأوھا المسلمون واطلعوا	کی کتاب الاصول طبیعیات کی بعض کتابیں بھیجیں

(۱) قاضی صاعد اندلسی: طبقات الامم

"علی ما فیها فازداد واحرصاً علی النظر بما بقی منها" (۱)

انھیں مسلمانوں نے پڑھا اور ان کے محتویات پر اطلاع پائی۔ اس لئے ان کتابوں کے لئے جو باقی رہ گئی تھیں ان کا شوق بڑھ گیا۔

ہارون الرشید کے عہد خلافت (۱۷۰ - ۱۹۳ھ) میں منصب وزارت اور اس طرح قلمرو خلافت کے نظم و نسق پر برمکی خاندان چھایا ہوا تھا جو کشمیری نژاد اور ہندوستانی الاصل تھا جیسا کہ ان کے خاندانی نام "برمک" (پرمکھ प्रमुख) سے ظاہر ہے۔ انھیں فطرتاً ہندوستان اور اس کے حالات سے غیر معمولی دلچسپی تھی چنانچہ ابن الندیم لکھتا ہے:

"الذی عنی بامر الهند فی دولة العرب یحیی بن خالد وجماعة البرامکة واهتمامها بامر الهند واحضارها علماء طبها وحکماءها" (۲)

عربوں کے عہد حکومت میں جس شخص نے "ہندوستانیات" کے ساتھ اعتنا و اہتمام برتا وہ ہارون کا برمکی وزیر یحییٰ بن خالد تھا نیز برمکی خاندان کے افراد کی جماعت تھی۔ انھوں نے ہندوستان کے حالات کے ساتھ اہتمام کیا اور وہاں کے طب کے علماء اور حکماء کو بلایا۔

لہذا یحییٰ بن خالد نے ایک شخص کو ہندوستان بھیجا تاکہ وہاں سے اس ملک میں پیدا ہونے والی جڑی بوٹیاں لائے، نیز وہاں کے مذاہب کے بارے میں تحقیقات کر کے آئے، چنانچہ ابن الندیم نے کندی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ایک کتاب سے نقل کیا ہے:۔

"حکی بعض المتکلمین بان یحیی بن خالد البرمکی بعث برجل الی الهند لیاتیه بعقاقیر موجودة فی بلادهم وان یکتب له ادیانهم" (۳)

بعض متکلمین نے حکایت بیان کی ہے کہ یحییٰ بن خالد برمکی نے ایک شخص کو ہندوستان بھیجا تاکہ وہ وہاں سے وہ جڑی بوٹیاں لائے جو وہاں کے شہروں میں ملتی ہیں، نیز ان کے مذاہب کی تفصیل قلم بند کرے

انھوں نے ہندوستانی اطباء کو بلا کر نہ صرف اپنی سرکار ہی میں عزت و احترام کے ساتھ رکھا، بلکہ خلیفہ وقت کے یہاں بھی باریاب کرایا۔ انھیں کی سفارش سے صالح بن بہلہ خلیفہ

---

(۱) ابن خلدون، مقدمہ (۲) ابن الندیم: کتاب الفہرست (۳) ایضاً

ہارون الرشید کے چچا زاد بھائی کے علاج پر مامور ہوا۔ انھوں نے اپنا مشہور شفاخانہ بھی ایک ہندوستانی طبیب ابن دھن (؟ دھنونتری) کے زیر انتظام کر دیا تھا، چنانچہ ابن ندیم اس طبیب کے تذکرے میں لکھتا ہے۔

"ابن دھن الھندی، وکان الیہ بیمارستان البرامکۃ۔ نقل الی العربی من اللسان الھندی۔" (۱)

ابن دھن (دھنونتری؟) ہندی: برامکہ کا شفاخانہ اسی کے زیر انتظام تھا۔ اس نے ہندوستانی زبان سے عربی میں ترجمے کیے۔

ابن دھن ہی نے "کتاب استانگرد" اور "کتاب سندستاق" کا عربی میں ترجمہ کیا۔ برامکہ ہی کے ایما سے ایک دوسرے ہندوستانی طبیب منکہ نے ششرد کی کتاب کا توضیحی ترجمہ کیا۔ اور یہ کتاب شفاخانہ میں کناش (؟ گائیڈ بک) کے طور پر استعمال ہوتی تھی۔

یہ وہ زمانہ تھا کہ یونانی طب کا سرمایہ معتدبہ مقدار میں عربی زبان کے اندر منتقل نہ ہوا تھا تیسری صدی میں جب اطبائے یونان کی تصانیف عربی زبان میں ترجمہ ہوگئیں تو پھر ہندوستانی طب کو نظرانداز کر دیا گیا۔

مگر برامکہ کو بھی طب کے علاوہ ہندوستان کے دیگر علوم سے کوئی دلچسپی نہ تھی۔ انھوں نے نہایت سنجیدگی سے یہ محسوس کر لیا تھا کہ تنازع للبقا کی دوڑ میں ہندوستانی فلسفہ حکمت میں باقی رہنے کی سکت نہیں ہے۔ چنانچہ ہندوستانی فلسفہ کی کسی کتاب کے ساتھ برامکہ کی وابستگی اور شغف کا کہیں کوئی حوالہ نہیں ملتا۔ اس کے برعکس یونانی فلسفہ کے ساتھ ان کی عقیدت کے تذکرے محفوظ ہیں، چنانچہ ان کے متوسلین میں ایک دانش مند مترجم سلام الابرش کا تذکرہ ملتا ہے جس نے ارسطو کی "سماع طبیعی" کا ترجمہ کیا تھا۔ ابن الندیم لکھتا ہے:۔

"سلام الابرش من النقلۃ القدماء فی ایام

سلام الابرش قدیم مترجموں میں سے ہے وہ برامکہ کے زمانہ میں تھا۔ سماع الطبیعی (ارسطو)

---

(۱) ابن ندیم کتاب الفہرست

البرامکه ویوجد ینقله لسماع الطبیعی“ (۱)

میں تھا "سماع طبیعی" کا اس کا کیا ہوا ترجمہ (ابن ندیم کے زمانہ میں) پایا جاتا ہے۔

اسی طرح "طبقات المعتزلہ" میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ جعفر بن یحییٰ بن خالد کی مشہور معتزلی متکلم نظام سے ملاقات ہوئی اور اثنائے گفتگو میں ارسطو کی ایک کتاب (غالباً کتاب الحروف) کا ذکر آیا جس کی عظمت سے یحییٰ اتنا متاثر تھا کہ اسے انتہائی مشکل الفہم سمجھتا تھا۔ مگر نظام نے نہ صرف اسے حل کر دیا، بلکہ اس کی تردید بھی کر دی۔

"وذکر جعفر بن یحییٰ البرمکی ارسطا طالیس فقال النظام قد نقضت علیه کتابه فقال جعفر کیف وانت لا تحسن ان تقراه ..." (۲)

جعفر بن یحییٰ برمکی نے (ایک دن اثنائے گفتگو میں) مشہور متکلم نظام سے ارسطو کا ذکر کیا۔ نظام نے کہا میں تو اس کی کتاب کا رد بھی کر چکا ہوں۔ جعفر نے کہا ایسا کیسے ہو سکتا ہے تم تو اسے ڈھنگ سے پڑھ بھی نہیں سکتے۔

ان امثلہ سے یونانی فلسفہ و حکمت کے ساتھ اس ہندوستانی الاصل برمکی خاندان کے اعتنا و اہتمام کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

یہی نہیں بلکہ ہندوستانی علوم (مثلاً ریاضی و ہیئت) کے مقابلے میں برامکہ کو یونانی علوم کی افضلیت و افادیت کا احساس تھا۔ اور اس لئے ہر چند کہ ہندوستانی کی ہیئت کی کتاب کا عربی میں ترجمہ ہو چکا تھا جیسا کہ خلیفہ ابو جعفر منصور کے سلسلے میں ابھی ذکر ہو چکا ہے اور اس ترجمہ کو وقتی مقبولیت بھی حاصل ہوئی تھی جیسا کہ قاضی صاعد کا کہنا ہے۔

"فکان اهل ذلك الزمان یعملون به الی ایام الخلیفة المامون" (۳)

اس زمانہ کے لوگ خلیفہ مامون کے عہد تک سدھانت کے اسی ترجمہ پر عمل کرتے تھے۔

---

(۱) ابن الندیم: کتاب الفہرست صفحہ (۲) المنیة والامل: باب ذکر المعتزلہ (۳) قاضی صاعد اندلسی: طبقات الامم

مگر خود یحییٰ برمکی اس کی افادیت سے اتنا مایوس تھا کہ اس نے کبھی بھول کر بھی اس کتاب کا یا ہندوستانی ہیئت کی کسی اور کتاب کا نام تک نہیں لیا، بلکہ اس کے مقابلے میں یونانی ہیئت کے شاہکار "کتاب المجسطی" کی طرف توجہ کی اور بڑی کوشش و اہتمام سے اس کا عربی میں ترجمہ کرایا۔ چنانچہ ابن الندیم المجسطی کے عربی ترجمہ کے بارے میں لکھتا ہے:۔

"الکلام علی کتاب المجسطی ... و اول من عنی بتفسیرہ و اخراجه الی العربیة یحییٰ بن خالد بن برمك ففسرہ له جماعة فلم یتقنوہ و لم یرض ذٰلك۔ فندب لتفسیرہ اباحسان و سلم صاحب بیت الحکمه فاتقناہ و اجتهدا فی تصحیحه۔" (۱)

کتاب المجسطی ... جس شخص نے سب سے پہلے اس کی تفسیر اور عربی میں اسے ترجمہ کرانے کے کام سے دلچسپی لی یحییٰ بن خالد برمکی تھا۔ بس ایک جماعت نے اس کی فرمائش پر اس کی تفسیر کی مگر کما حقہٗ نہ کر سکے۔ لہٰذا یحییٰ بن خالد برمکی نے اس کی شرح و تفسیر کے لئے اباحسان اور سلم لائبریرین کو بلایا۔ انھوں نے اس کام کو بڑی اچھی طرح انجام دیا اور اس کی تصحیح میں بہت زیادہ کوشش کی

غالباً برامکہ ہی کے ایما سے حجاج بن یوسف بن مطر نے "اصول اقلیدس" کا عربی میں ترجمہ کیا تھا۔ چنانچہ جب خلیفہ مامون کے عہد میں دوبارہ حجاج نے اس کتاب کا ترجمہ کیا تو اس کے مقدمہ میں لکھا:۔

"ہارون الرشید کے عہد خلافت میں یحییٰ بن خالد بن برمک کے ایما سے حجاج اس کتاب کا عربی میں ترجمہ کرنے پر مامور ہوا" اور جہاں تک **منطق** کا تعلق ہے، باوجودیکہ برامکہ کے اسلاف بودھ مت کے پیشوا تھے اور بودھ فرقہ نے ہندوستانی منطق کی ترقی میں نمایاں خدمات انجام دی تھیں۔ مگر خود یحییٰ اور برمکی خاندان کے دوسرے افراد نے کبھی بھول کر بھی اس کا نام نہیں لیا۔ اس سلسلے میں بھی ان کی دلچسپی اور اعتنا یونانی (ارسطا طالیسی) منطق ہی کے

---

(۱) ابن الندیم: کتاب الفہرست صفحہ

ساتھ برقرار رہے چنانچہ ہر چند کہ ان سے پہلے دو مرتبہ ارسطاطالیسی منطق کی پہلی تین کتابوں یعنی "قاطیغوریاس" "باری ارمینیاس" "انالوطیقائے اولیٰ" نیز فرفوریوس کی ایساغوجی کا عربی میں ترجمہ ہو چکا تھا، پہلا ترجمہ عبداللہ بن المقفع نے اور دوسرا ابو نوح کاتب نصرانی نے کیا مگر یحییٰ بن خالد برمکی کے ایماء سے مشہور مترجم سلام کے حرانی نے اس کا تیسری مرتبہ غالباً اصل یونانی سے ترجمہ کیا جیسا کہ اس کتاب کے مخطوطہ بیروت کے ترقیمہ میں مذکور ہے۔

"تمت الكتب الثلاثة من ترجمة محمد عبد الله المقفع وقد ترجمها بعد محمد ابو نوح الكاتب النصرانى ثم ترجمها بعده ابي نوح سلام الحرانى صاحب بيت الحكمة ليحيى بن خالد البرمكى۔" (۱)

اس تفصیل سے واضح ہو جاتا ہے کہ اگر اکابر فضلائے اسلام کی جوہر شناس نگاہوں نے امم قدیمہ کے ثقافتی ورثوں میں سے صرف یونانی علوم ہی کو اپنی علمی و حکمی سرگرمیوں کی اساس کے لیے منتخب کیا تو اس میں کسی قسم کی جنبہ داری کا شائبہ نہیں تھا۔ دوسری قوموں کے ثقافتی ورثوں میں یہ صلاحیت ہی نہیں تھی کہ وہ تنازع للبقا کی مسابقت میں سماج کے ترقی پسند تقاضوں کا ساتھ دے سکیں۔

بہر حال یونان قدیم کا یہ بیش بہا سرمایہ نہ صرف مقدار و کمیت ہی میں وافی و وافر تھا، بلکہ خوبی و نفاست اور جودت کیفیت میں بھی انسانی ذہانت کا شاہکار تھا۔ قسامِ ازل نے یہ شرف صرف یونانی عبقریت ہی کے نصیب میں مقدر کیا تھا اور اسی چیز نے اسے قبولِ عام و بقائے دوام عطا کیا۔ لہٰذا مورخینِ اسلام نے بھی کمال فراخ دلی کے ساتھ یونانی علوم کی عظمت کو سراہا ہے، چنانچہ قاضی ساعد نے اندلسی نے لکھا ہے:-

"فلاسفة اليونانيين ارفع الناس طبقة یونانی فلاسفہ کا طبقہ لوگوں میں بلند تر اور ان کا

---

(۱) ڈاکٹر عبدالرحمٰن بدوی: التراث اليونانى فى الاسلام

واجل اهل العلم منزلة طائفة منهم الاعتناء الصحيح بفنون الحكمة من العلوم الرياضية والمنطقية والالهية والسياسية المنزلية والمدنية ‘‘

مرتبۂ اہل علم میں بزرگ تر ہے کیونکہ ان سے فلسفہ و حکمت کے مختلف فنون یعنی ریاضیات، منطق، الہیات تدبیر منزل اور سیاست مدن کے سلسلے میں اعتنا صحیح ظہور میں آیا تھا یعنی انھوں نے ان علوم سے سائنٹیفک انداز میں بحث کی تھی۔

اسی طرح ابن خلدون لکھتا ہے :-

’’ واما الروم فكانت الدولة منهم لليونان اولاً وكان لهذه العلوم بينهم مجال رحب وحملها مشاهير من رجالهم مثل اساطين الحكمة وغيرهم ‘‘

جہاں تک اہل روم کا تعلق ہے تو سب سے پہلے ان میں سے یونانیوں کو اقتدار حکومت نصیب ہوا۔ ان کے یہاں ان علوم کا بڑا چرچا تھا اور ان کے مشاہیر اہل کمال نے انھیں حاصل کیا جیسے اکابر حکماء وغیرہ۔

فضلائے اسلام کی ان تصریحات کو کسی طرح بھی مبالغہ و اطراء پر محمول نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ اس باب میں عہد حاضر کے محققین بھی ان کے ہمنوا ہیں، چنانچہ ایک مشہور مورخ Osbarn Taylor اپنی کتاب Medival Mind میں یونان کی علمی و ثقافتی برتری کے بارے میں لکھتا ہے :-

’’ یونانیوں کے علاوہ اور کون سی قوم ہے جس نے فطرت اور حیات انسانی کے حقائق کو زیادہ خوش اسلوبی سے سمجھا ہو؟ زیادہ قدیم یونانی فلسفوں کا آغاز محسوس مرئی کائنات کے غیر متعصبانہ اور کھلے ہوئے دماغ سے کئے ہوئے مشاہدات سے ہوا تھا۔ یہ (صحیح معنوں میں) طبیعیاتی تحقیقات (کا مصداق) تھے ‘‘ (۱)

(1) What race had ever a genial appreciation of the facts of nature and of mortal life, more than the Greeks. The older Greek philosophies had sprung from open and unprejudeced obser-vations of visible world. They

اسی طرح پروفیسر تھلی یونانی فلسفہ کی اہمیت و عظمت کے بارے میں رقمطراز ہے:-

"یونانیوں نے نہ صرف ان اصولی نظریات کی بنیاد ڈالی جن پر بعد میں مغرب کے تفکیری نظاموں کی تعمیر ہوئی بلکہ انھوں نے تقریباً ان تمام مسائل کی تشکیل کی، نیز ان تمام حلوں کی طرف رہنمائی کی جن کے اندر یورپی ثقافت دو ہزار سال سے مشغول رہی ہے۔ ان کا فلسفہ سادہ، دیو مالائی ابتداؤں سے انتہائی لطیف و پیچیدہ اور جامع نظاموں تک انسانی فکر کے ارتقا کی بہترین مثال ہے۔ جس حریت فکر اور حق پسندی کے جذبے نے اس کے مفکرین کی تفکیر کو گرمائے رکھا ہے، آج تک اس سے بڑھ کر کسی دوسری قوم میں نہیں دیکھا گیا بلکہ شاید ہی کسی اور قوم میں ان جیسے جذبات رہے ہوں۔" (۱)

اسی طرح ویبر یونانی بالخصوص ارسطاطالیسی منطق کے بارے میں لکھتا ہے:-

"یہ صحیح ہے کہ وہ (ارسطو) پہلا شخص نہیں ہے، جس نے منطق کے تمام اصولوں کو دریافت کیا ہو.... لیکن ان تمام اجزاء کو مرتب اور مدون کرنے کے لئے ایک ارسطوی کے دماغ کی ضرورت تھی جو انھیں مکمل کر دے اور استخراجی منطق کے نظام میں منضبط کر دے۔" (۲)

اسی طرح انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کا ایک آرٹیکل نولیس "جیومیٹری" کے زیر عنوان لکھتا ہے:-

"جومیٹری کی اشکال اپنے سلسلے میں جیسا کہ اقلیدس سے، ہم تک پہونچا ہے پیش کرنے کی پہلی جامع اور منظم کوشش تمام ادبی کاوشوں میں سب سے زیادہ شہرت کی مستحق ہے ہماری مراد اقلیدس اسکندرانی کی کتاب الاصول سے ہے.... آج سے تقریباً ایک نسل پہلے تک اس قدیم تصنیف کے کم و بیش لفظی تراجم درسی کتاب کی حیثیت سے انگلستان

---

were physical enquiries." (بقیہ حاشیہ صفحہ سابق)
(Osborn Taylor: medivael Mind VOL I P.34)
(1) Thilly: History of Philosophy, P.8
(2) Weber History of Philosopy.

کے تمام پبلک اسکولوں میں پڑھائے جاتے تھے۔ عہد حاضر میں تمام ممالک کے اندر جومیٹری کی جو درسی کتابیں پڑھائی جاتی ہیں وہ اصول اقلیدس ہی کی تسہیل ہیں؟"

اسی طرح یونانیوں کے ہیئتی کمالات کے ضمن میں لکھتا ہے کہ پرنیکس اور نیوٹن کے نئے شمسی مرکزی نظریہ کے اکتشاف نے عملی طور پر انسان کو کوئی فائدہ نہیں پہونچایا۔ علم ہیئت کا سب سے بڑا فائدہ وقت شماری اور تقویم اور کلنڈر کی درستی ہے اور آج جو دنیا میں سن مسیحی کا کلنڈر مروج ہے اس کی اصلاح میں جدید علم الہیئت کا کوئی ہاتھ نہیں ہے، اسے انہیں لوگوں نے آخری شکل دی تھی جو قدیم (یونانی) علم الہیئت کے ماہرین تھے۔ آخر میں وہ کہتا ہے:-

"اگر قدما کو دوربین اور گھڑی (کلاک) کا بھی علم ہوتا تو ہر چند کہ وہ قدیم ارض مرکزی نظریہ ہی پر جمے رہتے باینہمہ ان کے علمی طریقے تقریباً تمام عملی اغراض کے لئے کافی ہوتے۔"(۱)

آگے چل کر کہتا ہے:-

"ہر چند کہ قدما کا علم الہیئت جدید فلکیات کے مقابلے میں کمتر صحت کا حامل اور کم جامع تھا، لیکن انسانی معاملات پر زیادہ قریبی طور پر موثر ہوتا تھا اور اُن تمام شخصوں پر حاوی تھا جو انسان کے لئے مفید ہیں۔"

(1) If the ancient had known the telescope and the cloxk, their scientific methods would have sufficed for nearly all practical purpose, although they might held to the geocestric hypoth-esis.

اور اس یونانی علم الہیت کی معراجِ کمال بطلیموس کی "کتاب المجسطی" تھی، چنانچہ یہی مصنف کہتا ہے :۔

"جہاں تک اس کی کتاب اور نظام کے نظم و ترتیب کا تعلق ہے، بطلیموس یونانی ہیت دانوں مثلاً ایوذوکس اقلیدس، ارشمیدس، ابلونیوس اور ابرخس کے ریاضیاتی مکتبِ فکر کا اتباع کرتا ہے"۔ (۱)

یہی بات اپنے یہاں ابن القفطی نے کہی تھی :۔

"والی بطلیموس ھٰذا انتھی علم حرکات النجوم..... وغیرہ اجتمع ماکان متفرقاً من ھذہ الصناعۃ بایدی الیونانیین والروم..... وبہ انتظم شتیتھا وتجلی غامضھا۔ (۲)	اسی بطلیموس پر ستاروں کی سیر و گردش دریافت کرنے کا علم اپنے نقطہ عروج پر پہونچا..... یونانی اور رومی ماہرین فلکیات کے یہاں اس علم کے جو اجزا متفرق طور پر دریافت ہوئے تھے، اُس (بطلیموس) کے یہاں منظم طور پر جمع ہو گئے اور اسکے غوامض واضح ہو گئے۔

آگے چل کر ابن القفطی اس ہیئتی شاہکار کی عظمت کے بارے میں کہتا ہے کہ قدیم و جدید عالمی ادب میں سوائے تین کتابوں کے اور کوئی کتاب ایسی نہیں ہے جو موضوع زیر بحث کے جملہ مسائل پر حاوی ہو۔ اور ان تین کتابوں میں اولیت کا درجہ بطلیموس کی "کتاب المجسطی"

---

(1) Plolemy, As to the outlines of his system threads closely in the Foolsteps of the math-ematical school of Greek Astronomers, of Eudoxes Enclid, Archemedes, Apdllonis and He pparchus.

(۲) ابن القفطی: تاریخ حکماء صفحہ ۹

کو ہے:- (۱)

" ولا تعریف کتاب الف فی علم من العلوم قدیمہا وحدیثہا فاشتمل علی جمیع ذلک العلم واحاط باجزاء ذلک الفن غیر ثلثۃ کتب : احدھا کتاب المجسطی ھذا فی علم ھیئۃ الافلاک وحرکات النجوم " (۲)

آخر میں سرجارج کارنوال لیوس " المجسطی " کی عظمت کے بارے میں کہتا ہے :-

بطلیموس کی اس تصنیف کا نام جو تیرہ مقالوں پر مشتمل ہے ریاضیاتی نظام ہے مگر اپنے عربی نام المجسطی کے نام سے مشہور ہے - یہ کتاب یونانی علم الہیئت کے دونوں پہلوؤں عملی اور سائنسی (نظری) کی سب سے مکمل اور اعلیٰ وارفع طور پر نمائندگی کرتی ہے " (۱)

یہی وجہ ہے کہ فضلائے اسلام نے اپنی غیر معمولی عبقریت کے باوجود اس کتاب پر کوئی اضافہ نہیں کیا - اُن کے تبحر و تبحر فی الفن کی معراجِ کمال یہی رہی کہ اس کتاب کے مسائل و

---

(۱) ابن لقفطی : تاریخ حکماء صفحہ ۱

(۲) کسی بھی علم میں قدیم ہو یا جدید، تین کتابوں کے علاوہ کسی اور کتاب کا پتہ نہیں ہے جو اس علم کے جملہ مباحث پر مشتمل ہو اور اس کے تمام اجزاء کو محیط ہو - ان میں سے ایک کتاب المجسطی ہے جو ہیئت افلاک اور حرکات نجوم کے علم میں ہے

(۳) "His (ptolemy's) work in thirteen Books entitled. The mathematical system and generally known by its arabic title ALMAGEST, is the most complete and advanced representation of the Greek Astromomy, book practical and scientific"

مباحث کو کماحقہ سمجھ لیں۔ اس سے زیادہ کسی نے جسارت نہیں کی۔ انہوں نے یا تو اس کے محتویات کی شرح و تفسیر پر کر ہمت باندھی یا اس کے تلخیص و اختصار پر۔ (۱)

اس تفصیل سے یہ معما بھی حل ہو جاتا ہے کہ یحیٰی بن خالد برمکی نے اپنے ہندوستان پسندانہ رجحانِ طبع کے باوجود سدھانت کے متداول عربی ایڈیشن (السند ہند الکبیر) کو کیوں درخورِ اعتنا نہیں سمجھا اور کیوں اس کے ہوتے ہوئے بطلمیوس کی کتاب کے ترجمہ کا اتنا اہتمام کیا۔ نیز اسی عظمت سے متاثر ہو کر سدھانت کے ترجمہ کی اشاعت کے چالیس بعد......

محمد بن موسیٰ الخوارزمی نے اس ہیئتی نظام کے نقائص کی المجسطی کی خوشہ چینی کے ذریعہ اصلاح کی، چنانچہ قاضی صاعد اندلسی نے لکھا ہے کہ اس نے "السند ہند" کے نئے ایڈیشن میں اوساط کواکب کے باب میں سدھانت کا تعدیلات کے باب میں "زیج شہریار" کا مگر آفتاب کے میل کلی Ecclepticity of the San کے باب میں المجسطی کا تتبع کیا۔ (۲)

(تمام شد)

بقیہ تبصرے صفحہ ۳۸۰ کا

جو وقتاً فوقتاً امیر خسرو کی شان میں لکھے گئے ہیں یا جن میں شاعر نے خسرو کے اشعار پر تضمین کی یا ان کا اردو منظوم ترجمہ کیا ہے اس میں شک نہیں کہ ان تمام نظموں اور قطعات کا (جن کی تعداد ۵۰ ہے) یکجا فراہم کرنا بڑا ہی مشکل کام تھا لیکن لائبہ صاحب کو خاندانی طور پر فارسی کے صوفی شعرا اور اردو زبان سے جو عشق ہے اس نے اس کام کو آسان کر دیا۔ امید ہے کہ اربابِ ذوق اس کی قدر کر کے نوجوان مرتب کی محنت اور شوق کی داد دیں گے

---

(۱) ابن القفطی: تاریخ الحکماء صفحہ ۹۶ - ۹۷

(۲) قاضی صاعد اندلسی: طبقات الامم۔

از خلافت تا امارت

امت مسلمہ کے لئے واجب القبول نظام

(۴)

بعض مشوروں کا پس منظر مثلاً غزدۂ بدر کے سلسلہ میں آپؐ نے حضرات صحابہ رضی سے مشورہ لیا۔ خود ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے اس سلسلہ میں لکھا ہے کہ:۔

" انصار سے یہ بات طے ہوئی تھی کہ آپؐ ان کو کسی معرکہ میں نہ لیجائینگے۔ ہاں اگر آپ پر کوئی افتاد آپڑے تو اس کے دفاع اور مقابلہ میں آپ کے ساتھ ضرور تعاون کرینگے "

کیا اس صورت میں آپ ان کو بدر کے غزدہ میں شرکت کا حکم دے سکتے تھے؟ غزوۂ بدر سے پہلے کچھ غزدات وسرایا ہوئے غزدات کی سربراہی چونکہ آپؐ نے خود فرمائی اس لئے آپؐ نے مدینہ میں اپنی نیابت کا جلیل القدر منصب انصاری صحابیوں کے سپرد فرمایا۔ چنانچہ غزدہ ودّان کے موقعہ پر حضرت سعد بن عبادہ انصاری، اور غزدۂ بواط کے موقعہ پر حضرت سعد بن معاذ انصاری کو اور غزدۃ العشیر کے وقت حضرت ابوسلمہ بن عبد الاسد کو نائب حکومت بنایا گیا[۱] یہ تینوں حضرات اپنی اپنی برادریوں کے سردار اور معززین تھے۔

---

[۱] اسلام کا نظام حکومت بحوالہ ص ۲۰۵ تاریخ الکامل لابن اثیر ص ۳۲ جلد ۲

بظاہر آپ نے یہ انصار کے تالیف قلب کے لئے کیا ہوگا۔ لیکن ان غزوات کے علاوہ جو سرایا آپ نے بھیجے۔ ان کی سربراہی تالیف قلب کے لئے بھی کسی انصاری صحابی کے حوالے نہیں کی۔ بلکہ وہ مسلح ٹولیاں آپ نے مہاجر صحابہ کی زیر سرکردگی بھیجیں، چنانچہ سریہ سیف البحر کے سالار حضرت حمزہ بن عبدالمطلب اور سریہ رابغ میں حضرت عبیدہ بن الحارث اور سریہ ضرار میں حضرت سعد بن ابی وقاص اور سریہ نخلہ میں حضرت عبداللہ بن حجش امیر فوج بنائے گئے [1]۔ اس کی وجہ اس کے سوا کیا ہو سکتی ہے کہ ابھی انصار جدید الاسلام بھی تھے، اور پھر ان سے اقدامی لڑائیوں اور مہموں میں عدم شرکت کا وعدہ تھا

جب بدر کے تاریخی غزوہ کا مرحلہ آیا تو ایک طرف تو آپ نے متعین طور پر یہ نہیں فرمایا کہ ہم لڑائی اور باقاعدہ جنگی مقابلہ آرائی کے لئے جا رہے ہیں۔ بلکہ آپ نے ایک تجارتی قافلہ کی بات کو مقدم رکھا تھا۔ ہاں فوجی مقابلہ آرائی کا امکان بھی ظاہر فرما دیا تھا۔ منشا یہی ہو سکتا ہے کہ فوجی مقابلہ آرائی اور حملہ کی یکطرفہ اور صاف بات سے ایک دم بدک نہ جائیں۔ اور یہی وجہ تھی کہ جب آپؐ نے مشورہ کیا۔ اور مہاجر صحابہ نے منشائے حضور کی تعمیل کی یقین دہانی کی تو آپؐ پھر بھی رائے طلب فرماتے رہے، تا آنکہ انصاری صحابہ نے یہ سمجھا کہ غالباً ہم سے براہ راست جواب مطلوب ہے۔ تو ان کے سرداروں نے عرض کیا یا رسول اللہؐ مدینہ کا ہر فرد تعمیل حکم کے لئے ہر وقت تیار ہے۔ اگر سمندر میں کودنے کا امر ہوا تو اس میں بھی تامل نہ ہوگا۔ اس جواب پر آپ کا چہرہ مبارک خوشی سے دمک اٹھا اور تیاریاں شروع کر دی گئیں۔

---

[1] رحمۃ اللعالمین جلد ۲ صفحہ ۲۳۰ قاضی سلیمان منصورپوری۔

شورائیت اور جمہوریت میں فرق علاوہ ازیں جس مشورے کی ہدایت اسلام میں موجود ہے اس کا کوئی تعلق موجودہ دور کی جمہوریت سے قطعاً نہیں ہے دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے، اس لئے کہ جمہوریت میں تو کثرت رائے کو قانونی اہمیت حاصل ہے۔ جس بات کے حق میں زیادہ رائے جمع ہو جائیں گی وہ بات واجب العمل ہو جائے گی۔ خود مشورہ لینے والا بھی اس کا پابند ہو جائے گا۔ اور اس کا اپنا کوئی اختیار باقی نہیں رہے گا۔

اس کے برعکس اسلام کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اصل چیز دلیل کی قوت اور بات کی معقولیت ہے۔ خواہ وہ اکثریت کی طرف سے ہو یا ایک فرد کی جانب سے۔ محض کثرت رائے اصل مقصود نہیں ہے۔ علاوہ ازیں عقلاء کی زیادہ تعداد کا کسی ایک بات پر متفق ہو جانا مفید بھی ہو سکتا ہے لیکن عوام جن میں بے علم اور بے عقل لوگوں ہی کی کثرت ہو گی اسی لئے ان کو خواص کے مقابلہ میں عوام کہا جاتا ہے تو ان کی کثرت کیسے ہر جگہ مفید ہو سکتی ہے۔

مطلقاً کثرت رائے کی عدم افادیت حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحب مدظلہٗ مہتمم دارالعلوم دیو بند نے اس مسئلہ پر اسلام کی بہترین ترجمانی کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے " زیادہ افراد کا کسی ایک جانب آجانا اسلام میں حق و باطل کے فیصلہ کے لئے کوئی بنیادی حیثیت نہیں رکھتا۔ اس لئے فی نفسہ اکثریت کو اسلامی قانون (قرآن حکیم) نے کوئی بھی وقعت نہ دیتے ہوئے حد درجہ غیر اہم ٹھیرایا ہے اور دین و ملک اور دیانت و سیاست کے تمام ہی دائروں میں نفس اکثریت کی بے وقعتی اور بے اعتباری کھلے لفظوں میں ظاہر کی ہے۔ قرآن حکیم نے ایک سے زائد جگہوں میں فرمایا۔

(۱) واکثرھم لا یعقلون — اور ان میں سے اکثر آدمی نہیں سمجھتے۔

(۲) ولکن اکثر الناس لا یعلمون — اور لیکن اکثر آدمی علم نہیں رکھتے۔

(۳) ولکن اکثرھم یجھلون — لیکن ان میں زیادہ جہالت کی باتیں کرتے ہیں

(۴) ولکن اکثرھم للحق کارھون — اور ان میں اکثر آدمی حق بات سے نفرت کرتے ہیں۔

(۵) وما یتبع اکثرھم الا ظنا ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً — اور ان میں سے اکثر لوگ صرف بے اصل خیالات پر چل رہے ہیں اور یقیناً بے اصل خیالات امر حق میں ذرا بھی مفید نہیں۔

(۶) قل لا یستوی الخبیث والطیب ولو اعجبک کثرۃ الخبیث۔ — آپ فرما دیجئے کہ ناپاک اور پاک برابر نہیں گو تجھکو ناپاک کی کثرت تعجب میں ڈالتی ہے۔

(۷) وان تطع اکثر من فی الارض یضلوک عن سبیل اللہ ان یتبعون الا الظن وان ھم الا یخرصون — اور دنیا میں زیادہ لوگ ایسے ہیں کہ اگر آپ ان کا کہنا ماننے لگیں تو وہ آپ کو اللہ کی راہ سے بے راہ کردیں اور وہ محض بے اصل خیالات پر چلتے ہیں اور بالکل قیاسی باتیں کرتے ہیں [۵۱]

مختلف آراء میں حق ترجیح

اسی طرح اسلام نے امیر کو مشورہ کا پابند ضرور بنایا ہے۔ لیکن اختلاف کی صورت میں کسی ایک رائے کو ترجیح دینے کا حق اصول جمہوریت کی طرح مشورہ دینے والی جماعت کو نہیں بلکہ امیر کو دیا ہے۔ اس موقع پر بھی حضرت حکیم الاسلام کی کتاب کا اقتباس زیادہ مفید ہے۔ تحریر فرماتے ہیں۔ اگر ترجیح وانتخاب شوریٰ کا کام ہو تو ہر رائے دہندہ اپنی اپنی

---

۵۱ فطری حکومت حصہ دوم ص ۶۴ تا ۶۶ ملخصاً مطبوعہ ادارہ تاج المعارف دیوبند ۱۹۶۳ء

رائے کو مرجح قرار دیگا اور اس ترجیح کے اختلاف کے لئے پھر کسی مرجح کی ضرورت پیدا ہو جائے گی اور تسلسل کی سی صورت بن جائے گی پس جو مبتلائے اختلاف آراء ہے وہ خود مرجح آراء نہیں ہونا چاہئے۔۔۔۔۔

اس لئے عدود دلائل میں رہ کر فیصلہ ترجیح امیر کے ہاتھ میں ہونا ناگزیر تھا نہ کہ شوریٰ کے ہاتھ میں، نیز جو حکم میں مشورہ دےگا وہی مشورہ قبول بھی کریگا۔۔۔۔

اس لئے عقلاً بھی قبول کنندہ کو ترجیح و انتخاب رائے کا حق ہونا چاہئے، پس یہ امیر ہی کا کام ہوگا کہ وہ مشوروں کی شقوق وجوانب میں سے موزوں ترین جانب اور اصلح ترین شق کا انتخاب کرے۔" [۵]

بہر حال مشوری میں نہ یہ ضروری ہے کہ محض کثرت رائے کا اعتبار کیا جائے اور نہ یہ بات ہے کہ امیر کسی ایک رائے کا پابند ہو جائے۔ بلکہ اگر اس کے نزدیک کم لوگوں کی رائے صائب ہو تو اسی پر عمل کرے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عام صحابہ کے مقابلہ میں حضرت شیخین کی رائے پر کبھی عمل فرما لیتے تھے۔ چنانچہ آپ نے دونوں کے لئے فرمایا۔ اخرج الامام احمد عن عبد الرحمٰن بن غنم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لابی بکر وعمر لو اجتمعتما فی مشورۃ ما خالفتکما (آپ نے سیدنا ابو بکر و عمر فاروق رضی اللہ عنہما سے فرمایا کہ تم دونوں اگر ایک ہی مشورے پر متفق ہو جاتے ہو تو میں اس کی مخالفت نہیں کرتا)

ارباب حکومت کا کام محض تنفیذ قانون ہے

اس کے علاوہ قانون صرف اللہ تعالیٰ کے حکم کا نام ہے خواہ اس کے اپنے لفظوں میں نازل ہوا ہو یا اس کے رسول کے واسطے سے معانی کا نزول ہوا ہو اور الفاظ رسول کے ہوں۔ جس کا مطلب یہ ہے

---

[۵] فطری حکومت جلد دوم ص ۶۳۔

کہ قانون ساز اللہ تعالیٰ ہیں باقی خلیفہ اور امیر کی ذمہ داری صرف نفاذِ قانون کی ہے۔

اس کے برعکس جس طرح شہنشاہیت اسلام کے خلاف ہے کہ اس میں قانون سازی اور نفاذِ قانون دونوں کا حق فردِ واحد یعنی بادشاہ کو حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح جمہوریت بھی اسلام سے متصادم ہے کیونکہ اس میں قانون سازی کا حق عوام کو ملتا ہے جس کی تکمیل اس کے منتخب نمائندوں کے ذریعے پارلیمنٹ میں ہوتی ہے۔

اس تفصیل کی روشنی میں یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ اسلام اور جمہوریت میں بونِ بعید ہے۔ اس قدر طویل وعریض فرق کے باوجود پھر جمہوریت کا رشتہ اسلام سے بلکہ اسلام کا رشتہ جمہوریت سے جوڑنے کی جسارت کیسے کیجاتی ہے؟ سوائے اس کے کہ مظلوم اسلام پر کی گئی بہت سی ستم فرسائیوں میں سے ایک یہ بھی ہے۔ تاکہ دائرۂ حکومت میں صحیح اسلامی نظام کے قیام کے مطالبہ سے کم از کم اس دنیا میں تو خود چھٹکارا دلا سکتی۔

اسلام اور سوشلزم افسوس کہ اسی طرح کی ایک اور جسارت یہ کی جانے لگی ہے کہ اسلام کے ساتھ سوشلزم کا پیوند لگایا جا رہا ہے۔ حالانکہ سوشلزم جس مسئلہ کو حل کرنے کے لئے معرضِ وجود میں آیا ہے۔ یعنی روٹی اور کپڑا، اسلام کے نزدیک وہ کوئی مسئلہ ہی نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک اس مسئلہ کی اصل حقیقت یہ ہے کہ رزق کا تمامتر تعلق اللہ تعالیٰ کے فیصلہ اور تقدیر سے ہے قرآن پاک کی بہت سی آیات اور متعدد روایات حدیث اسی پر شاہد ہیں۔ پھر بھی ایسا نہیں ہے کہ اسباب کے درجہ میں اس نے اس باب میں کوئی ہدایت نہ دی ہو۔ ہدایت دی اور نہایت مفید ہدایت دی۔ ایک طرف تو اس نے توکل اور قناعت کی پر زور تعلیم دی۔ جبکہ سب سے زیادہ خرابی فسادِ معاشرہ اور بدامنی تک نوبت ان ہی دو اخلاقی قدروں سے محرومی کی وجہ

سے پہونچتی ہے دوسری طرف اس نے کسب اور محنت کو خدا اور رسول کے نزدیک نہایت پسندیدہ عمل اور اس سے غفلت کو ایک مجرمانہ فعل قرار دیا۔

اور عجیب تر بات یہ ہے کہ روٹی کی پریشانی کو ایک مرض قرار دیکر سوشلزم نے جو اس کا علاج تجویز کیا وہ خود مستقل مرض سے کم نہیں، بلکہ اس نے تکلیفوں میں مزید اضافہ کر دیا۔ کیونکہ سوشلزم نے جس سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف علم بلند کیا تھا اس کا نقطہ نظر تو یہ ہے کہ غریبوں کی تعداد گھٹے اور مالداروں میں اضافہ ہو، اور مالداروں میں ہی نہیں بلکہ مالداروں کی مالداری میں بھی زیادتی ہو، خواہ اس کی کوئی بھی تدبیر ہو، مگر ظاہر ہے کہ اس نقطہ نظر کی کامیابی کے لئے جب جائز ناجائز اور حق ناحق کی تمیز باقی نہیں رہے گی تو سماج کیسے سدھر سکتا ہے، معاشرہ اخلاقی قدروں سے محروم ہی ہوگا۔ اور وہی ہوا۔ اس کے بعد سوشلزم نے یہ کیا کہ مالداروں کو ان کی سطح سے کھینچکر غریبوں کی صف میں لا کھڑا کیا۔ ان کو ان کی ملکیتوں اور ان کے منافع سے محروم کیا، نتیجہ یہ ہوا اور ہو رہا ہے کہ جو بے صلاحیت تھے وہ تو بڑھ نہ سکے جوں کے توں رہے، جو کچھ مالداروں سے چھین کر دیا، اس کو بھی ضائع کر دیا۔ اور جو مالدار سے غریب بن گئے ان کے دل و دماغ میں ان اصلی غریبوں اور جنہوں نے ان کو تہیدست کیا ان کی طرف سے شدید بغض و نفرت پیدا ہوگئی۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بات بھی ملک اور سماج کے لئے تباہ کن ہی ہے۔

اقتصادیات میں اسلام کا فطری نظام

اسلام نے یہ معتدل اور فطری راہ اختیار کی کہ دولت کی تقسیم میں عدل ہونا چاہئے اور عدل کے معنی یہ ہیں کہ کسی فرد کو اس کی جائز ملکیت اور اس کے جائز منافع سے ہرگز محروم نہ کیا جائے۔ اس لئے کہ یہ دونوں چیزیں اس کی صلاحیت کی مظہر ہیں، لیکن جو کسی بھی وجہ سے محتاج اور تہیدست ہیں ان کا جزوی حصہ جو ان کی ناگذیر ضرورتوں کے لئے کافی ہو سکے مالداروں کے زائد از ضرورت

اور اضافہ پذیر اموال میں مقرر کردیا ——— اور اس کو محض معاشرتی مسئلہ نہیں قرار دیا، بلکہ مذہب کا اہم فریضہ بنا کر اس کے تارک کو نہایت المناک سزا کا مستحق قرار دیا ——— ذرا سوچیے کہاں مساوات کا غیر فطری نعرہ اور اس کے لئے نامعقول جدوجہد اور کہاں عدل کا وہ فطری نظام جو اپنے ساتھ عملی کامیابی کی زبردست تاریخ رکھتا ہے۔

سوشلسٹ مسلمان اس صورت میں بھلا کیسے سوشلزم کو اسلام سے منسلک کیا جا سکتا ہے، بعض لوگ جب اسی واضح فرق کو ختم کرنے سے عاجز ہوگئے تو اپنی دانست میں ایک نہایت منصفانہ بات کہی۔ کہ ہمارا مذہب بیشک اسلام ہے، اور اسی کی نسبت سے ہم مسلمان ہی ہیں لیکن اقتصادیات کے معاملہ میں ہم سوشلسٹ ہیں

ان کی اس بات کے دو ہی مطلب ہو سکتے ہیں ایک تو یہ کہ اقتصادی معاملہ میں ہم کسی بھی نظریہ اور کسی بھی نظام عمل کو اختیار کرنے میں آزاد ہیں، اسلام کا ہمارے اس خالص دنیاوی مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور دوسرے یہ کہ اسلام نے اقتصادیات کے سلسلہ میں جو نظام پیش کیا ہے وہ چونکہ اس دور میں ناکام ہے اس لئے ہم نئے نظام سوشلزم کو اپنا رہے ہیں۔

معلوم نہیں ان دونوں میں سے ان کا اپنا مطلب کونسا ہے۔ اور کیا وہ اس کی سنگینی سے باخبر بھی ہیں یا نہیں؟ تاہم ایسوں کے لئے قرآن حکیم کا یہ واضح خطاب موجود ہے۔

(۱) يَآيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَّلَا تَتَّبِعُوا خُطُوٰتِ الشَّيْطٰنِ اِنَّهٗ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِيْنٌ۔ فَاِنْ زَلَلْتُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ الْبَيِّنٰتُ فَاعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ

اے ایمان والو اسلام میں پورے پورے داخل ہو جاؤ اور (فاسد خیالات میں پڑ کر) شیطان کے قدم بقدم مت چلو واقعی وہ تمہارا کھلا دشمن ہے پھر اگر تم بعد اس کے کہ تم کو واضح دلیلیں پہونچ

عَزِیْزٌ حَکِیْمٌ۔ (القرآن۔البقرہ)

چکی ہے صراط مستقیم سے لغزش کرنے لگو تو یقین کر رکھو کہ حق تعالیٰ بڑے زبردست ہیں حکمت والے ہیں (ترجمہ حضرت تھانوی)

(۲) اِنَّ الَّذِیْنَ یَکْفُرُوْنَ بِاللّٰہِ وَرُسُلِہٖ وَیُرِیْدُوْنَ اَنْ یُّفَرِّقُوْا بَیْنَ اللّٰہِ وَرُسُلِہٖ وَیَقُوْلُوْنَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَّنَکْفُرُ بِبَعْضٍ وَّیُرِیْدُوْنَ اَنْ یَّتَّخِذُوْا بَیْنَ ذٰلِکَ سَبِیْلًا اُولٰٓئِکَ ھُمُ الْکٰفِرُوْنَ حَقًّا وَّاَعْتَدْنَا لِلْکٰفِرِیْنَ عَذَابًا مُّھِیْنًا (القرآن۔النساء)

جو لوگ کفر کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کے ساتھ اور اس کے رسولوں کے ساتھ اور یوں چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اور اس کے رسولوں کے درمیان فرق رکھیں اور کہتے ہیں کہ ہم بعضوں پر تو ایمان لاتے ہیں اور بعضوں کے منکر ہیں۔ اور یوں چاہتے ہیں بین بین ایک راہ تجویز کریں۔ ایسے لوگ یقیناً کافر ہیں اور کافروں کے لئے ہم نے اہانت آمیز سزا تیار کر رکھی ہے۔ (ایضاً)

مسئلہ انتخاب اور دو مفکرین کی تحقیقات

بہرحال اسلام سے جمہوریت یا مثل جمہوریت کا جو رشتہ جوڑا گیا اس کا حشر تو دیکھ لیا۔ اب اس بنیاد پر انتخاب امیر اور خلفاء راشدین کو چنے جانے کے طریق کار کی جو تعبیر کی ہے اس کو بھی ملاحظہ فرما لیجئے۔ ڈاکٹر طٰہٰ حسین لکھتے ہیں۔

"نیز یہ بات بھی نہایت اہم ہے کہ خلافت کی اساس بیعت پر قائم ہے یعنی عوام اور جمہور کی مرضی پر اس کا مطلب یہ ہوا کہ خلافت امیر اور عوام کے مابین ایک معاہدہ جو ایک طرف خلفاء کو اس بات کا پابند بناتا ہے کہ وہ اہل ملک پر حق و انصاف کے ساتھ حکومت کریں گے ان کے مصالح کی رعایت اور معاملات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت

پاک پر عمل کریں گے۔ اور دوسری طرف مسلمانوں پر یہ ذمہ داری عائد کرتا ہے کہ وہ امیر کی اطاعت اور اس کے ساتھ خیر خواہی اور مدد کا معاملہ کریں گے۔

لہذا کسی خلیفہ کو اس بات کا حق نہیں ہے کہ وہ اپنی امارت اور حکمرانی مسلمانوں پر اپنی طرف سے تھوپ دے" (الفتنۃ الکبریٰ)

اسی طرح ایک دوسرا حوالہ ملاحظہ ہو۔ محترم مولانا حامد الانصاری غازی صاحب اپنی کتاب "اسلام کا نظام حکومت" میں لکھتے ہیں۔

"اسلامی حکومت میں ریاست عامہ کے رئیس عام کا تقرر کسی ایک قانونی اصول اور سیاسی حکم کا پابند نہیں ہے"۔ ... اس کا تقرر ایک عام انتخابی مہم ہے جس کے لئے چند قانونی اصول اور ایک سے زیادہ صورتیں اور شرطیں متعین ہیں۔ جن میں سے ہر اصول۔ ہر شرط ہر صورت اور ہر قانون و ضابطہ دین کے تحفظ کے بعد مرضیٔ عامہ رائے عامہ اور اجماع امت کے تابع ہے۔ نظام حکومت ص ۳۶۲

اس کے بعد مولف موصوف نے ہر ایک خلیفۂ راشد کے انعقادِ خلافت کے بیان میں بیعت عامہ کو اس طرح بنیادی اہمیت دی کہ گویا خلافت کا تحقیق بیعت عامہ کی بنا پر ہوا، مثلاً حضرت صدیق اکبر کے تذکرہ میں تحریر فرمایا۔

"جمہور امت شوریٰ کے کھلے اجلاس میں جمع ہو کر صاف اور تیز رفتار بحث کرتے ہیں اور نتیجہ کے طور پر ایک شخص پر جمع ہو جاتے ہیں امت کی مرضی اجماع کی شکل اختیار کر لیتی ہے امت کا فیصلہ افراد کے ارادوں اور جماعتوں کے رجحانات پر غالب آجاتا ہے ایک شخص ہیئت اجتماعی کا قائد و امام تسلیم کر لیا جاتا ہے اس کے

نام پر بیعت کر لی جاتی ہے"۔ (۱)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں لکھا ہے۔

"اس صورت میں خلیفہ وقت اپنے جانشین کا نام تجویز کرتا ہے، مجوزہ نام اہل حل و عقد کے شوریٰ میں آتا ہے اس کے بعد مرضی عامہ حاصل کرنے کے لئے پیش ہوتا ہے اور جب یہ تینوں مرحلے گذر جاتے ہیں تو مجوزہ شخص اپنے عہدے پر آجاتا ہے"۔ (۲)

اب آپ ان تعبیرات کو حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہٗ کی گذشتہ اوراق میں نقل کردہ تعبیرات سے موازنہ کیجئے اور دیکھئے کتنا فرق ہے اور ایک تاریخی بات کی نوعیت کس طرح بدل جاتی ہے ——— واقعہ یہ ہے کہ اپنے دور کے رجحانات سے خود کو بچا کر کے چلنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ ہمارے دل میں ڈاکٹر طٰہٰ حسین اور مولانا غازی صاحب دونوں کا حد درجہ احترام ہے اور ان کی ذہانت و فطانت اور وسعتِ علم کا بھرپور اعتراف کرتے ہیں۔ لیکن چوں کہ یہ مسئلہ علمی اور تاریخی ہے اس لئے اگر ہمارا ذہن ان دونوں بزرگوں کے نظریہ سے میل نہ کھائے تو اس سے احترام پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ کیونکہ اختلافِ نظریہ سے ہے نہ کہ شخصیات سے۔ اور اس طرح کا اختلاف تو استاد شاگرد کے درمیان بھی جائز ہے۔

بیعت کے معنی | اس سلسلہ میں ایک بات تو یہ دیکھنی ہے کہ بیعت کے معنی کیا ہیں ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے اس کے معنیٰ معاہدہ کے لئے ہیں۔ یعنی بیعت اس معاہدہ کا نام ہے جو حاکم اور محکوم کے درمیان ہو۔ کہ دونوں ایک دوسرے سے متعلق اپنے فرائض کی انجام دہی کا عہد کرتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ بیعت کے معنیٰ معاہدہ ہونا لغت عرب کی کتابوں میں ہے۔ لیکن میں پوچھتا ہوں کہ کیا پیغمبر سے یا اللہ سے بھی بیعت کے یہی معنی ہوں گے۔ آیت قرآنی۔

---

(۱) اسلام کا نظام حکومت ص ۳۶۴ (۲) ایضاً صفحہ مذکور۔

ان الذین یبایعونک انما یبایعون اللہ (الفتح)　　جن لوگوں نے آپ سے بیعت کی ہے دراصل انھوں نے اللہ سے بیعت لی ہے۔

یں معاہدہ کی آخر کیا نوعیت ہے؟

ہم تو یہ سمجھتے ہیں کہ بیعت کے معنیٰ وعدۂ اطاعت و وفاداری کے ہیں۔ اور یہ معنیٰ بھی لغت میں موجود ہیں۔

فالبیعۃ المبایعہ۔ الطاعۃ [۱]　　اور بیعت کے معنیٰ مبایعت (باہمی معاملہ اور عہد کرنے) اور طاعت و فرمانبرداری کرنا ہے

بیعت کے یہ معنیٰ ہر جگہ منطبق ہوتے چلے جائیں گے۔ خواہ اللہ تعالیٰ کے رسول سے۔ امیر اور خلیفہ سے ہو یا کسی عالم اور شیخ طریقت سے۔

ہاں اس صورت میں یہ لازمی طور پر ماننا پڑے گا کہ خلیفہ کی خلافت کا تحقق پہلے ہو چکا ہے، تب ہی اس سے وعدۂ وفاداری بصورت بیعت کیا جا رہا ہے۔

بیعت بمعنی معاہدہ کی غلطی

اور اگر یہ مان لیا جائے کہ بیعت کے معنیٰ معاہدہ کے ہی ہیں تو سوال یہ ہے کہ اس معاہدہ کا انعقاد تحققِ خلافت سے پہلے ہے یا بعد؟ اگر اسی سوال کی مزید وضاحت مطلوب ہے تو سنئے معاہدہ کی دو ہی نوعیتیں ہیں اور ہو سکتی ہیں۔

(۱) کچھ لوگ (خواہ ہزار ہوں یا لاکھ) ایک شخص سے یہ کہیں کہ اگر آپ خلیفہ بن گئے تو ہم آپ کی اطاعت بھی کریں گے اور نصرت بھی لیکن آپ کو بھی ہمارے ساتھ یہ یہ معاملہ کرنا ہوگا۔ وہ شخص یقین دلاتا ہے کہ میں ضرور تمہیں یہ سہولتیں بہم پہونچادونگا۔

(۲) کچھ لوگ (خواہ ہزار ہوں یا لاکھ) ایک شخص سے یہ کہیں کہ آپ اس ملک کے حاکم

---

(۱) لسان العرب جلد نہم۔

اور خلیفہ ہیں - ہم آپ کو آپ سے اطاعت کا اور نصرت کا عہد کرتے ہیں۔ لیکن آپ بھی وعدہ کیجئے کہ ہماری ان ان ضرورتوں کو پورا کریں گے۔ وہ شخص اس کا وعدہ کرلیتا ہے ظاہر ہے کہ ان دونوں صورتوں کے علاوہ تیسری کوئی صورت معاہدہ کی نہیں ہوسکتی لہذا اب بتایا جائے کہ بیعت مذکورہ میں معاہدہ کی کونسی صورت ہے ؟ جو بھی صورت لیجائے اس کا تعلق تحقق خلافت سے کچھ بھی نہ ہوگا۔ کیونکہ پہلی صورت میں بوقت بیعت خلافت کا وجود نہیں تھا۔ اور دوسری صورت میں بیعت سے پہلے خلافت کا انعقاد ہوچکا ہے

بیعت کی انعقاد خلافت سے بے تعلقی

اس لئے ماننا پڑے گا کہ بیعت عامہ کا تحقق و انعقاد خلافت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ ہاں بعد خلافت سے ہے۔ جس کی صورت یہ ہے۔ کہ ایک اہل اور شرائطِ خلافت کے حامل شخص کے روبرو قبول خلافت کا مرحلہ آتا ہے۔ خواہ خلیفہ کی وفات یا معزولی کیوجہ سے از خود یا کسی ایک فرد یا چند افراد کی طرف سے پیشکش کی بنا پر۔ اور وہ شخص اس خلافت کی ذمہ داری کو اور اس کے منصب کو قبول کرلیتا ہے اس قبولیت کا نام تحققِ خلافت ہے۔ اس کا اعلان (کسی بھی صورت سے) ہوتا ہے اور لوگ بیعت کی صورت میں اظہارِ وفاداری کرتے ہیں۔

خلفاء راشدین کی ترتیب اور فرمان پیغمبری

میں تو یہ سمجھتا ہوں کہ دورِ نبوت سے ہی یہ بات متعین تھی کہ پہلے خلیفہ حضرت صدیق اکبر۔ اور دوسرے حضرت فاروق اعظم، تیسرے حضرت عثمان غنی۔ اور چوتھے حضرت علی رضی اللہ عنہم اجمعین ہوں گے۔ اس کے ثبوت کے لئے درج ذیل سطور قابل توجہ ہیں

الامام الفقیہ ابو محمد عبداللہ بن مسلم ابن قتیبہ الدینوری نے حضرت عبداللہ بن مبارک رحمہ کی ایک روایت نقل کی ہے۔

قال اخبرنا محمد بن الزبیر قال ارسلنی — ابن مبارک نے کہا کہ ہم کو محمد بن زبیر نے

عمر بن عبد العزیز الی الحسن البصری رحمۃ اللہ تعالیٰ اسألہ ان کان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم استخلف ابوبکر رضی اللہ عنہ فاتیتہ فاستوی جالسا وقال ای والذی لا الٰہ الا ھو استخلفہ وھو کان اعلم باللہ تعالےٰ واتقی للہ تعالیٰ من ان یتوثب علیھم لو لم یامرہ ؎۱

خبر دی کہ مجھے حضرت عمر بن عبد العزیز نے حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کی خدمت میں بھیجا تاکہ میں دریافت کروں کہ کیا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنایا تھا۔ میں حضرت حسن بصری کے پاس آیا اور پوچھا، تو وہ سیدھے ہو کر بیٹھ گئے اور جواب میں یہ) کہا کہ قسم ہے اس ذات کی جس کے سوا کوئی معبود نہیں آپؐ نے ان کو خلیفہ بنایا تھا اور حضرت ابوبکر بڑے عالم ربانی ہونے کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے سب سے زیادہ ڈرنے والے بھی تھے۔ لہذا اگر ان کو اس امر کا حکم نہ دیا گیا ہوتا تو وہ ہرگز لوگوں پر مسلط نہ ہوتے۔

اسی طرح مشہور حدیث ہے کہ مرضِ وفات میں جب نماز کا وقت آیا تو آپ نے امامت کی غرض سے جس کو جن الفاظ سے طلب فرمایا ان سے سب نے یہ سمجھا کہ حضرت ابوبکر صدیق رضؓ مطلوب ہیں اور اہل فہم نے یہ بھی سمجھ لیا تھا کہ اس وقت کی سپردگی امامت کوئی وقتی اور معمولی بات نہیں ہے۔ بلکہ اسی راستہ سے مستقبل کے لئے خلیفہ سازی بھی مطلوب ہے، تو حضرت عائشہ رضؓ نے یہ سمجھ کر کہ یہ بڑے جھمیلے کا کام ہے حضرت ابوبکر

---

(۱) الامامۃ والسیاسیۃ ص۲ لابن قتیبۃ المذکور م ۲۷۶

کو اس میں مبتلا ہونے سے بچایا جائے۔ تو چاہا کہ یہ بات حضرت عمرؓ کی طرف منتقل ہو جائے۔ مگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر جو ارشاد فرمایا تھا اس کو ملاحظہ کیجئے۔

فقال صلی اللہ علیہ وسلم انکن صواحبات یوسف علیہ السلام ادعوت لی حبیبی انما افعل ما ادمر[1]

تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم تو حضرت یوسف علیہ السلام (کے قصہ والی) عورتیں ہو میرے پاس میرے حبیب کو بلاؤ میں وہی کروں گا جس کا مجھے حکم دیا گیا ہے۔

کیا اس سے یہی نہیں ثابت ہوتا کہ آنحضرتؐ نے باصرار ابوبکر صدیق رضؓ کو یہ امارت اسی لئے سپرد فرمائی کہ یہ خلافت کا پیش خیمہ تھی جو پہلے سے متعین و مقدر ہو چکی تھی اور اس مقصد کو سمجھکر ہی حضرت عائشہؓ نے ٹالنا چاہا تھا۔ اور پھر اسی لئے بوقت بیعتِ خلافت حضرت عمر فاروق رضؓ نے یہ جملہ کہا تھا۔

"اے ابوبکر کیا کسی کو یہ بات زیب دے گی کہ وہ تم سے اوپر ہو۔ تم غار کے ساتھی دو میں کے ایک ہو۔ اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے تم کو نماز کی امامت کا حکم دیا تھا اس لئے اس منصبِ خلافت کے تو تم ہی اہل ہو"[2]

ثقیفہ بنی ساعدہ اور شیخین رضؓ

میں کہتا ہوں کہ اگر یہ سب نہیں تھا تو ثقیفہ بنی ساعدہ کے ہنگامہ خیز بحث و مباحثہ میں حضرت ابوبکرؓ نے کیوں جاکر دخل اندازی کی تھی۔ اور بقول جامسہ عین[3] کے الفاظ میں کہ جیسے ہی وہاں مجمع انصار کے بیچ درپیش مسئلۂ خلافت اور حضرت سعد بن عبادہ کی تقریر کی اطلاع حضرت صدیق اکبرؓ کو ہوئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ہمراہ لیا۔ اور دونوں تیزی کے ساتھ وہاں جانے کے لئے نکل کھڑے ہوئے۔

---

(۱) الامامۃ والسیاسۃ صـ۳ (۲) ایضاً صـ۶ (۳) ایضاً صـ۵

اور پھر وہاں پہونچکر اپنے دلائل سے ان سب کو دبا لیا، یہ آخر کیوں ہوا۔ کیا اس لئے کہ حضرت صدیق اکبرؓ از خود حاکمِ عرب بننے کے آرزومند تھے، کیا امت میں سب سے بلند رتبہ، بلکہ پیغمبرؐ کے بعد دوسرے نمبر کی شخصیت، جس کے زہد و تقوی اور شانِ استغنار اور دنیا اور امور دنیا سے بے رغبتی چاردانگ عالم میں مشہور ہے اس سے اس بات کی توقع کی جاسکتی ہے، اور اگر معاملہ کی نوعیت یہی تھی تو کیا تمام صحابہ مہاجرین و انصار کے مجمع پر جادو کر دیا تھا کہ زوردار بحث کے باوجود پھر ان سب نے گردنیں جھکا دیں اور سب نے صدیق اکبرؓ کی خلافت کو بلا چون و چرا تسلیم کر لیا۔ میں نہیں سمجھ سکتا کہ یہ سب بغیر اس حقیقت کے سامنے آئے ہو گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خلافت کے لئے پہلے ہی سے صدیق اکبرؓ کی ذات متعین شدہ ہے

ہاں چوں کہ کوئی مسئلہ شرعیہ فقہیہ نہیں تھا۔ اس لئے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے صراحتہً اور باقاعدہ نامزدگی نہیں فرمائی تھی اور غالباً بوقت شدت مرض کرنی چاہی تو اللہ تعالیٰ کو منظور نہیں ہوا کہ ایسا ہو۔ کیونکہ شاید اگر ایسا ہو جاتا، تو قیامت تک کے لئے اس میں وراثت و ولیعہدی متعین ہو جاتی۔ اور نظام انتخاب کا اصول ہی مختل ہو کر رہ جاتا۔ اس لئے آپ نے اشارۃً ہی اپنے منشا کی اور فیصلہ کی اطلاع دی ہوگی۔ اور اسی وجہ سے سوائے چند مخصوصین کے تمام صحابہؓ اس سے باخبر نہ ہو سکے اسی لئے سقیفہ بنی ساعدہ میں بحث کھڑی ہو گئی۔ لیکن جیسے ہی حقیقت واضح ہوئی تو وہ بحث بھی ختم ہو گئی۔

اسی طرح یہ حدیث بھی ملاحظہ کیجائے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آج رات
اُری اللیلۃ رجل صالح کان ابابکر نیط	مجھکو دکھلایا گیا کہ ایک مرد صالح اور حاصل خواب
برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ونیط عمر بابی بکر	یہ تھا کہ گویا کہ ابوبکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

ونیط عثمان بعمر قال جابرؓ فلما قمنا من عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قلنا اما الرجل الصالح فرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و اما نوط بعضھم ببعض فھم ولاۃ الامر الذی بعث اللہ بہ نبیہ صلی اللہ علیہ وسلم [1]

کے نائب بنائے گئے۔ اور عمر ابوبکر کے نائب بنائے گئے اور پھر عثمان عمر رضی اللہ عنہم، کے نائب بنائے گئے۔ حضرت جابرؓ راوی فرماتے ہیں کہ جب ہم آپؐ کے پاس سے اٹھکر گئے تو ہم نے آپس میں کہا کہ رجل صالح تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور یہ جو ایک دوسرے کے نائب ہوئے ہیں۔ یہ اسی معاملہ کے والی اور ذمہ دار ہیں جس کے لئے نبی صلے اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے مبعوث فرمایا ہے۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے اور ان کے بقول سب حاضرین نے مذکورہ بات کی نوعیت کو اسی لئے سمجھا تھا کہ وہ پیغمبرؐ کے خواب کی حقیقت سے باخبر تھے۔

اس حدیث میں بالترتیب تینوں حضرات خلفاء راشدین کا تذکرہ ہے میں پوچھتا ہوں کہ یہ اور اس طرح کی متعدد روایات کا محمل آج سب یہی سمجھتے ہیں کہ خلفاء اربعہ کی خلافت کی نشاندہی کی گئی ہے، سوال یہ ہے کہ کیا اسی طرح ان حضرات صحابہؓ نے نہ سمجھا ہوگا۔ جن کے سامنے یہ حدیثیں آپؐ نے بیان فرمائی ہوں گی۔ یا بعد میں ان تک پہونچی ہوں گی؟

باقی

گذارش

خط و کتابت کرتے وقت اپنے رسالہ کی چٹ نمبر کا حوالہ ضرور دیدیا کریں

(منیجر برہان)

---

[1] مشکوۃ شریف کتاب المناقب ص ۵۶۳ (مطبوعہ رشیدیہ دہلی)

تبصرے

تاریخ میو چھتری از مولانا حکیم عبدالشکور مرحوم تقطیع کلاں ضخامت ۶۱۴ کتابت وطباعت بہتر قیمت مجلد -/25۔

پتہ: چودھری یٰسین میو ہائی اسکول، نوح ضلع گڑگانوہ، ہریانہ

ہندوستان میں کثرت سے جو قومیں آباد ہیں ان میں ایک بڑی وسیع قوم میو ہے جس کی بڑی اور یکجائی آبادی ہریانہ، پنجاب اور راجستھان کے بعض علاقوں میں ہے یہ ایک نہایت قدیم قوم ہے جس کا نسبی تعلق شری کرشن جی اور رامچندر جی سے ہے سندھ کی ابتدائی اسلامی فتوحات کے زمانہ میں ان میں اسلام پھیلنا شروع ہوا پھر اسلامی لشکروں کے جلو میں علماء اور صوفیا کے جو گروہ ہندوستان آئے اور مختلف حصوں میں پھیلتے رہے ان کے فیض سے ان لوگوں میں اسلام کی اشاعت برابر ہوتی رہی یہاں تک کہ ان کی عظیم اکثریت مسلمان ہوگئی اگرچہ وقتاً فوقتاً ان میں علماء اور ارباب معرفت پیدا ہوئے، لیکن مجموعی اعتبار سے یہ قوم ہمیشہ پسماندہ رہی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ ان لوگوں نے مسلمان سلاطین کے مقابلہ میں ہندو راجاؤں مہاراجوں کا ساتھ دیا تھا اس لئے اسلامی سلطنت نے ان کو ہمیشہ نظر انداز کیا اور ان کی اصلاح کے لئے کوئی قدم نہیں اٹھایا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی عظیم اکثریت عام رہن سہن میں ہندو عادات و رسوم کا شکار رہی۔ البتہ انگریزوں کے زمانہ میں بعض میواتی روشن خیال حضرات کی کوششوں اور ادھر مولانا محمد الیاس صاحب رحمۃ اللہ علیہ

کی تبلیغی جد وجہد کے باعث انگریزی اور دینی تعلیم کا چرچا ہونا شروع ہوا اور اب حال یہ ہے کہ اس قوم میں مذہبی اور دینی بیداری بھی ہے جس کے باعث ان کے اپنے دینی مدارس و مکاتب ہیں اور جید علماء اور دوسری جانب انگریزی تعلیم کے باعث ان میں اچھے اچھے ڈاکٹر، انجنیر، ٹیچر اور دوسرے شعبوں کے ماہر پیدا ہو رہے ہیں۔

اس کتاب میں فاضل مصنف نے بڑی تحقیق و تدقیق اور ربط و تفصیل سے اسی قوم کی تاریخ قلمبند کی ہے جس میں انہوں نے لفظ میو کی اور اس قوم کے دوسرے بیسیوں ناموں کی تحقیق کرنے کے بعد ان کا جغرافیہ اون کی اصل اور نسل ان کی مختلف شاخیں، اون کے قبیلے اور ذاتیں، عادات و خصائل، رسم و رواج، و زبان، ادب، اون میں عہد بعہد انقلابات و تغیرات، سیاسی، سماجی، معاشی اور دینی و اخلاقی حالات ان میں سے ہر ایک چیز پر سیر حاصل کلام کیا ہے اور جو کچھ لکھا ہے تحقیق اور حوالوں سے لکھا ہے غالباً اردو زبان میں اس موضوع پر اسی درجہ مفصل اور تحقیقی کتاب اب تک نہیں لکھی گئی تھی مصنف نے اپنی داستان حضرتِ انسان کی پیدائش سے شروع کی ہے، چنانچہ شروع کے چند ابواب میں تخلیقِ آدم، آریہ قوم اور اوس کے اصل وطن سے بحث کرنے کے بعد یہ ثابت کیا ہے کہ جتنی بھی آریہ اقوام ہیں (جن میں میو۔ جاٹ وغیرہ سب شامل ہیں) وہ سب عربی الاصل اور آلِ ابراہیم ہیں اس سلسلہ میں ایک مستقل باب میں مدلل گفتگو کر کے یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ حضرت ابراہیم اور ہندوؤں کے مشہور دیوتا برہما جی درحقیقت دونوں ایک ہی ہیں، چنانچہ قرآن مجید میں جن صحف ابراہیم کا ذکر ہے وہ برہما جی کی طرف منسوب وید ہے اور ہندوؤں کا جو مشہور تہوار ہولی ہے اس کے متعلق بھی لکھتے ہیں کہ "ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں حضرت ابراہیم خلیل اللہ کے اس واقعہ کی یاد کو تازہ رکھنے کے لئے ہولی کی رسم کو جاری کیا گیا ہے (ص ۹۸) آگے چلکر پھر کہتے ہیں " آگ کی مہمان اور ستائش جو رگ وید میں موجود ہے وہ بھی حضرت

ابراہیم کی آگ کے گلزار اور موجب سلامتی بن جانے کی طرف اشارہ کر رہی ہے (ص ۹۰)
مزید لکھتے ہیں: اس بات کے قوی قرائن موجود ہیں کہ وید کی تعلیم اپنی ابتدائی اور اصلی حالت
میں خالص توحید الٰہی پر مبنی تھی اور حضرت ابراہیم خلیل اللہ کی تعلیم تھی (ص ۹۰) ہم ہندوستان
میں جن کو برہمن کہتے ہیں اون کے متعلق فاضل مصنف کا قیاس ہے کہ برہمن درحقیقت بابل
کے وہی لوگ ہیں جو حضرت ابراہیم کے ہاتھ پر اسلام لے آئے تھے اور جو نمرود (ضحاک)
کے مظالم سے تنگ آکر ہندوستان میں آئے اور علم جیوتش کے بانی قرار پائے (ص ۹۰)

غرض کہ یہ ساری بحث بڑی دلچسپ اور پڑھنے کے لائق ہے، ہماری گذارش یہ ہے
کہ اگرچہ اس سلسلہ میں ابھی کوئی قطعی بات نہیں کہی جاسکتی لیکن اس میں شبہ نہیں کہ
متقدمین میں عبدالکریم شہرستانی نے بھی اپنی کتاب "الفصل فی الملل والنحل" میں
حضرت ابراہیم اور برہما جی کے ایک ہونے کا تذکرہ کیا ہے۔ علمائے متاخرین میں
مولانا سید مناظر احسن گیلانی کا خیال بھی یہی تھا۔ ہمارے خیال میں موہنجوداڑو کی
تہذیب پر اگرچہ ریسرچ کا کام مکمل نہیں ہوا، لیکن اب تک جو کام ہوچکا ہے اوس سے
بھی اسی پر روشنی پڑتی ہے کہ ہندوستان اور جنوبی عرب کے تعلقات بہت قدیم
سے تھے اسی لئے ان کی اوسی زمانہ کی تہذیبوں میں قریبی مماثلت ملتی ہے، زبان
وبیان سلیس اور عام فہم ہے، لیکن میواتی زبان کے الفاظ کی کثرت کے باعث
بعض بعض جگہ تعقید پیدا ہوگئی ہے اور بعض جگہ اون کے قلم سے نامناسب الفاظ بھی نکل گئے
ہیں، مثلاً ایک جگہ قرآن اور بائبل دونوں کے متعلق کہتے ہیں۔ ان میں بہت سی قوموں کے
حالات ملتے ہیں، مگر ان میں ترتیب نہیں پائی جاتی کیونکہ انہیں مختلف مقامات پر بصیرت و
عبرت کے نقطۂ نظر سے لکھا گیا ہے (ص ۷۰) بہرحال اس میں شبہ نہیں کہ کتاب بڑی
محنت، تلاش اور تحقیق سے لکھی گئی ہے اس کا مطالعہ ارباب ذوق کے لئے عموماً اور
تاریخ کے طلبا کے لئے خصوصاً مفید اور بصیرت افروز ہوگا۔

عمدۃ اللبیب شرح شمائل الحبیب (عربی) از مولانا نیاز محمد صاحب میواتی تقطیع متوسط ضخامت ۲۰۸ صفحات، کتابت و طباعت معمولی قیمت درج نہیں۔

پتہ: مدرسہ عربیہ قاسم العلوم ڈاکخانہ نوح۔ ضلع گوڑگاؤں، ہریانہ۔

مولانا مفتی الٰہی بخش صاحب کاندھلوی حضرت شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کے تلمیذ خاص اور اپنے عہد کے صاحب تصانیف کثیرہ بلند پایہ عالم اور محقق تھے۔ موصوف نے شیم الحبیب کے نام سے ایک مختصر رسالہ عربی میں لکھا تھا جس میں شمائل، ترمذی اور قاضی عیاض کی شفا سے اخذ کرکے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شمائل وخصائص سے متعلق روایات کو یکجا کر دیا گیا تھا مولانا نیاز محمد صاحب جو خود میوات کے جید عالم اور مصنف ہیں، انہوں نے اس کتاب میں اس رسالہ کی شرح لکھی ہے جس میں روایات کی سند پر محدثانہ کلام کے ساتھ مشکل الفاظ اور عبارتوں کا ادبی، نحوی۔ اور لغوی حل لکھا گیا ہے، اس بنا پر یہ کتاب اس کی مستحق ہے کہ مدارس عربیہ کے عربی ادب کے نصاب میں شامل کی جائے۔ شروع میں، مولانا حبیب الرحمٰن صاحب میواتی کے قلم سے صاحب متن اور شارح دونوں کے احوال وسوانح اور علمی کارناموں کا مفید اور معلومات افزا تذکرہ ہے لیکن افسوس ہے کتاب چھپی بہت بدنما اور غلط ہے، اسے عربی ٹائپ میں چھپنا چاہیے تھا۔

نذر خسرو مرتبہ جناب ایس۔ ایس۔ لامبہ صاحب، تقطیع متوسط ضخامت ۶۰ صفحات کتابت وطباعت اور کاغذ اعلیٰ۔ قیمت ۴/- پتہ: کے ۲۳/۱ کیرتی نگر نئی دہلی 110015

خسرو صدی تقریبات کے سلسلہ میں کتابیں شائع ہوئیں مقالات لکھے گئے تقریریں ہوئیں لیکن ایس۔ ایس لامبہ صاحب جو اردو زبان کے دلدادہ اور خود صاحب ذوق ادیب ہیں وہ بارگاہ خسروی میں ایک انوکھا نذرانہ عقیدت لیکر حاضر ہوئے ہیں موصوف نے اس کتاب میں اردو کے ان اشعار کو یکجا کر دیا ہے (باقی صفحہ ۳۹ پر)

حج کمیٹی

(پارلیمنٹ کے ایکٹ نمبر ۵۱ سنہ ۱۹۵۹ء کے تحت تشکیل شدہ ادارہ)

پروگرام حج سنہ ۱۹۷۷ء

بمبئی سے بحری جہازوں کی روانگی :۔ ہم انتہائی مسرت کے ساتھ ذیل میں حج سنہ ۱۹۷۷ء کے لئے جہازوں کی روانگی کا عارضی پروگرام پیش کرتے ہیں :۔

بمبئی سے روانگی			جدہ سے واپسی
قبل رمضان			
۱- ایس۔ ایس محمدی	۱ر اگست سنہ ۱۹۷۷ء	۱-	۲۸ر نومبر سنہ ۱۹۷۷ء
۲- ایم۔ وی اکبر	۴ر اگست سنہ ۱۹۷۷ء	۲-	۳۰ر نومبر سنہ ۱۹۷۷ء
بعد رمضان			
۳- ایم۔ وی اکبر	۱۷ر ستمبر سنہ ۱۹۷۷ء	۳-	۱۵ر دسمبر سنہ ۱۹۷۷ء
۴- ایس۔ ایس محمدی	۲۰ر ستمبر سنہ ۱۹۷۷ء	۴-	۱۷ر دسمبر سنہ ۱۹۷۷ء
- ایم۔ وی اکبر	۳ر اکتوبر سنہ ۱۹۷۷ء	۵-	۲ر جنوری سنہ ۱۹۷۸ء
- ایس ایس محمدی	۹ر اکتوبر سنہ ۱۹۷۷ء	۶-	۴ر جنوری سنہ ۱۹۷۸ء
- ایم۔ وی اکبر	۱۴ر اکتوبر سنہ ۱۹۷۷ء	۷-	۱۹ر جنوری سنہ ۱۹۷۸ء
- ایم۔ وی نورجہاں	۲۷ر اکتوبر سنہ ۱۹۷۷ء	۸-	۲۴ر جنوری سنہ ۱۹۷۸ء
- ایس ایس محمدی	۳۰ر اکتوبر سنہ ۱۹۷۷ء	۹-	۲۶ر جنوری سنہ ۱۹۷۸ء
- ایم۔ وی اکبر	۳ر نومبر سنہ ۱۹۷۷ء	۱۰-	۴ر فروری سنہ ۱۹۷۸ء

کرایہ جہاز { بمبئی جدہ اور واپسی :- بمبئی کے سفر کا کرایہ مندرجہ ذیل ہے، صرف واپسی ٹکٹ جاری کئے جائیں گے۔

کلاس	کرایہ معہ خوراک	محاصل جدہ تا جدہ کرایہ مکانات	فارن ٹریول ٹیکس	بی پی ٹی وغیرہ فیس	پلگرم پاس وغیرہ فیس	حج ہاؤس فنڈ	مجموعی رقم
فرسٹ کلاس (بالغ)	۳۸۵۰ روپے	۱۱۰ روپے	۴۸۱ روپے ۲۵ پیسے	۱۰ روپے	۴۲ روپے	۱۰۰ روپے	۴۵۹۳ روپے ۲۵ پیسے
فرسٹ کلاس (بچہ ایک تا دو سال)	۹۶۲ روپے ۵۰ پیسے	—	۱۲۰ روپے ۵۰ پیسے	۱۰ روپے	۴۲ روپے	—	۱۱۳۵ روپے
بنک کلاس (بالغ)	۲۰۰۰ روپے	۱۱۰ روپے	-	۵ روپے	۴۲ روپے	۵۰ روپے	۲۲۰۷ روپے
بنک کلاس (بچہ ایک تا دو سال)	۵۰۰ روپے	-	-	۵ روپے	۴۲ روپے	-	۵۴۷ روپے

نوٹ :- حسب ذیل سہولیات کے لئے مندرجہ ذیل زائد رقم ادا کرنی ہوگی۔

(۱) ڈی لکس کیبن کے لئے جس میں غسل خانہ ساتھ منسلک ہے سو روپے فی برتھ فرسٹ کلاس کے کرایہ سے زائد ادا کرنا ہوگا۔

(۲) ڈورمیٹری کلاس (جو صرف نور جہاں میں ہے اور جو کیبن کے قسم کی کلاس ہے) بنک کلاس کے کرایہ کے اوپر دو سو روپیہ زائد دینے ہوں گے۔

(۳) ایرکنڈیشنڈ بنک کلاس کے لئے جو صرف ایم۔ وی نور جہاں میں ہے بنک کلاس کے کرایہ سے پچاس روپے زائد دینے ہوں گے۔

ڈی لکس کیبن اور ڈورمیٹری کلاس کے لئے زائد رقم جہاز کی روانگی سے صرف چھ دن قبل وصول کی جائیگی۔ اسی طرح ایرکنڈیشنڈ بنک کلاس کی سیٹ کیلئے جو صرف ایم وی نور جہاں میں ہے، زائد رقم بمبئی میں جہاز کی روانگی کے وقت ان عازمین حج سے وصول کیجائیگی جنکو اس جہاز میں جگہ دی گئی ہو۔ عازمین حج کو انمیں سے کسی کلاس کی زائد رقم جہاز کے کرایہ کے ڈرافٹ میں ہرگز شامل نہیں کرنی چاہئے۔ ایک سال سے کم عمر بچوں سے صرف ۴۲ روپے برائے پلگرام پاس اور بی پی ٹی وغیرہ کی فیس وصول کی جائیگی۔

بچے جن کی عمر دو اور سولہ سال کے درمیان ہوگی ان کو حج پر جانے کی اجازت نہیں دیجائیگی۔ البتہ والدین اپنے ساتھ صرف دو سال تک کی عمر کے بچے لے جاسکتے ہیں بشرطیکہ ایسے بچوں کی عمر سوار ہونیکی تاریخ

تک دو سال سے زیادہ نہ ہو جس کے لیے متعلقہ حکام سے حاصل کردہ پیدائشی سرٹیفکیٹ درخواست کے ساتھ ہونا لازمی ہے۔

پابندیاں:۔ حکومت ہند نے عازمین حج کے مفاد میں اور انکی بھلائی کے پیش نظر بعض پابندیاں عاید کی ہیں۔ لہذا عازمین حج کو مشورہ دیا جاتا ہے کہ ان عائد کردہ پابندیوں کو اچھی طرح سمجھ کر درخواست دیں۔ درج ذیل عازمین کی درخواست قبول نہیں کی جائیں گی۔

(ا) وہ افراد جو گذشتہ ۵ سال یعنی ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۷ کے درمیان ہندوستان کے کسی بھی حصہ سے فریضۂ حج ادا کر چکے ہیں، ایسے افراد حج بدل پر بھی نہ جاسکیں گے۔

(ب) بچے جن کی عمر دو اور سولہ سال کے درمیان ہوگی۔

(ج) وہ عازمین جن کے پاس غیر ملکی زرمبادلہ دو ہزار سعودی ریال سے کم ہوگا، گذشتہ سال ایک ہزار نو سو پچاس سعودی ریال برابر تھے پانچ ہزار اکتیس روپے کے۔ اس سال کی ہندوستانی رقم ۵ ہزار دو سو روپیہ کے لگ بھگ ہوگی لیکن صحیح رقم بعد میں بتائی جائے گی۔

(د) وہ خواتین جنہیں جہاز پر سوار ہوتے وقت پانچ ماہ یا اس سے زیادہ کا حمل ہوگا۔

(ہ) درج ذیل بیماریوں اور معذوریوں میں مبتلا افراد:۔

(۱) دماغی امراض (۲) تپ دق یا سل (۳) قلبی امراض (۴) شدید دمہ (۵) متعدی جذام و دیگر شدید متعدی بیماریاں یا جسمانی معذوریاں۔

نوٹ:۔ شدید بیماری یا کسی خاتون کے حمل پر شبہ کی حالت میں بمبئی میں ان کا طبی معائنہ کیا جائیگا لہذا عازمین حج غلط بیانی سے درخواست نہ دیں۔

درخواست بھیجنے کا طریقہ:۔ حج ۱۹۷۸ء کے تمام عازمین حج کیلئے انتہائی ضروری ہے کہ وہ مرکزی حج کمیٹی بمبئی یا اپنی ریاستی حج کمیٹی سے بلاقیمت تقسیم کئے جانیوالے درخواست فارم اور ہدایت کا پرچہ حاصل کریں۔ پرانے فارم پر کوئی درخواست قبول نہیں کیجائیگی (۱) عازمین حج جنکی درخواستیں گذشتہ ۵ سال میں مسترد ہو چکی ہوں انکو اعلان کے مطابق فوقیت دیجائیگی۔ بشرطیکہ وہ گذشتہ کی نامنظور شدہ درخواستیں نئی درخواست کے ساتھ منسلک کریں (۲) تمام عازمین حج اپنی درخواستیں اور کرایہ

کی رقم بینک ڈرافٹ کی صورت میں "حج کمیٹی بمبئی" کے دفتر میں روانہ کریں (۳) تمام بینک ڈرافٹ "حج کمیٹی" کے نام جاری کیے جائیں (۴) کرایہ کی رقم کسی اور شکل میں مثلاً منی آرڈر، بیمہ، چیک یا نقد ہرگز نہیں قبول کی جائیگی (۵) درخواست کے دونوں فارم ہر طرح سے مکمل ہونے چاہئیں۔ ایک سال سے کم عمر کے بچے کے علاوہ تمام عازمین حج کیلئے انتہائی ضروری ہے کہ وہ پاسپورٹ سائز کا نیا فوٹو ہر درخواست پر چسپاں کریں اور مزید چار فوٹو (مکمل چھ فوٹو) جنکی پشت پر دستخط کنندہ کا پورا نام لکھا ہو درخواست کے ساتھ منسلک کردیں۔ خواتین کا مشورہ دیا جاتا ہے کہ وہ بھی اپنے چھ فوٹو مثل مردوں کے درخواست فارم کیساتھ روانہ کریں (۶) ریاست جموں و کشمیر، منی پور، جزائر انڈومان و نکوبار اور لکشادیپ سے آنیوالی درخواستوں کا انتخاب ریاستی حج کمیٹی یا ایڈمنسٹریٹر کرتے ہیں لہٰذا ان مقامات کے عازمینِ حج صرف مقامی حکام کو درخواستیں دیں گے۔

درخواستیں وصول ہونیکی آخری تاریخ :- سنِ حج ۱۹۷۷ء کیلئے مقررہ فارم پر تمام درخواستیں ہدایت کے مطابق ہر اعتبار سے مکمل اور رجسٹرڈ پوسٹ کے ذریعہ اس طرح روانہ کیجائیں کہ "حج کمیٹی" کے آفس میں ۲۵ جون ۱۹۷۷ء کو یا اس سے قبل پہنچ جائیں۔ ۲۵ جون کے بعد پہنچنے والی کوئی درخواست قبول نہیں کیجائیگی بلکہ اسے بھیجنے والے کو واپس کردیا جائیگا۔

درخواست فارم :- نئے جاری کردہ درخواست فارم اور ہدایت کا پرچہ برائے حج ۱۹۷۷ صرف عازمین حج کو انکی گذارش پر حج کمیٹی مفت تقسیم کرتی ہے۔ عازمین حج کیلئے لازمی ہے کہ وہ حج ۷۷ء کیلئے چھپے ہوئے نئے فارم کا استعمال کریں۔ یہ بات خاص طور سے یاد رکھنی چاہئیے کہ درخواست فارم مہیا کرنے اور کرایہ کی رقم وصول کرنے یا اس طرح کا کوئی کام انجام دینے کیلئے حج کمیٹی انڈیا نے اپنا کوئی شعبہ، نمائندہ یا ایجنٹ مقرر نہیں کیا ہے لہٰذا کسی ایجنٹ کی خدمات حاصل کرکے پریشان نہ ہوں۔

سامان :- حجاج کرام سو کلو سے زائد سامان مع ساتھ لیجانے والے اناج کے اپنے ساتھ لیکر نہ جائیں ورنہ انکو جدہ سے مکہ سامان لیجانے میں انتہائی دقت ہوگی۔ ہوسکتا ہے کہ زائد سامان جدہ ہی میں چھوڑنا پڑے۔

ضروری اور اہم :- گذشتہ سال سے حج کیلئے درخواستوں کی وصولی اور قرعہ وغیرہ کا پورا کام حج کمیٹی کے ذمہ ہے۔ لہٰذا تمام خط و کتابت، عازمین حج صرف "حج کمیٹی" سے کریں۔ مکمل تفصیلات اور درخواست فارم کی طلب اور مزید خط و کتابت حسب ذیل پتے پر کیجیے :-

مسعود حسن صدیقی
ایگزیکیٹو آفیسر حج کمیٹی

صابو صدیق مسافر خانہ

فون :- ۲۶۲۹۸۹

۱۹۵۴ء حیات شیخ عبدالحق محدث دہلوی۔ العلم والعلماء۔ اسلام کا نظام عفت وعصمت۔
تاریخ صقلیہ، تاریخ ملت جلد پنجم

۱۹۵۵ء اسلام کا زرعی نظام، تاریخ ادبیات ایران، تاریخ علم فقہ، تاریخ ملت حصہ ششم سلاطین ہند اول
تذکرہ علامہ محمد بن طاہر محدث پٹنی

۱۹۵۶ء ترجمان السنہ جلد ثالث۔ اسلام کا نظام حکومت (طبع جدید دلپذیر ترتیب) جدید بین الاقوامی
سیاسی معلومات جلد دوم، خلفائے راشدین اور اہل بیت کرام کے باہمی تعلقات

۱۹۵۷ء لغات القرآن جلد پنجم، صدیق اکبر، تاریخ ملت حصہ یازدہم سلاطین ہند دوم، انقلاب روس، اور روس انقلاب کے بعد

۱۹۵۸ء لغات القرآن جلد ششم، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، تاریخ گجرات، جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد سوم

۱۹۵۹ء حضرت عمرؓ کے سرکاری خطوط، ۱۸۵۷ء کا تاریخی روزنامچہ، جنگ آزادی ۱۸۵۷ء، مصائب اور کونین۔

۱۹۶۰ء تفسیر مظہری اردو پارہ ۲۹-۳۰۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سرکاری خطوط
امام غزالی کا فلسفہ مذہب و اخلاق۔ عروج و زوال کا الٰہی نظام۔

۱۹۶۱ء تفسیر مظہری اردو جلد اول، مرزا مظہر جان جاناںؒ کے خطوط، اسلامی کتب خانے، عرب و دنیا
تاریخ ہند پر نئی روشنی

۱۹۶۲ء تفسیر مظہری اردو جلد دوم۔ اسلامی دنیا دسویں صدی عیسوی میں، معارف الآثار۔
نیل سے فرات تک۔

۱۹۶۳ء تفسیر مظہری اردو جلد سوم، تاریخ ردّہ، سرکشی ضلع بجنور، علماء ہند کا شاندار ماضی اول

۱۹۶۴ء تفسیر مظہری اردو جلد چہارم، حضرت عثمانؓ کے سرکاری خطوط، عرب و ہند عہد رسالت میں
ہندوستان شاہان مغلیہ کے عہد میں۔

۱۹۶۵ء ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت جلد اول۔ تاریخی مقالات
لامذہبی دور کا تاریخی پس منظر، ایشیا میں آخری نوآبادیات

۱۹۶۶ء تفسیر مظہری اردو جلد پنجم، مور عشق۔ خواجہ بندہ نواز کا تصوف و سلوک۔
ہندوستان میں عربوں کی حکومتیں۔

۱۹۶۷ء ترجمان السنہ جلد چہارم، تفسیر مظہری اردو جلد ششم، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور ان کی فقہ

۱۹۶۸ء تفسیر مظہری اردو جلد ہفتم، تین تذکرے۔ شاہ ولی اللہؒ کے سیاسی مکتوبات
اسلامی ہند کی عظمت رفتہ۔

۱۹۶۹ء تفسیر مظہری اردو جلد ہشتم، تاریخ الفخری، حیات ذاکر حسین، دین الٰہی اور اس کا پس منظر

۱۹۷۰ء حیات عبدالحی، تفسیر مظہری اردو جلد نہم، مآثر و معارف، احکام شرعیہ میں حالات زمانہ کی رعایت

۱۹۷۱ء تفسیر مظہری اردو جلد دہم، بیماری اور اس کا روحانی علاج، خلافت راشدہ اور ہندوستان

۱۹۷۲ء فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، انتخاب الترغیب والترہیب۔ اخبار التنزیل
عربی لٹریچر میں قدیم ہندوستان

Rgd. No. D. (D) 231 Phone 262815 JUNE 1977

Subs. Rs. 15-00 Per Copi Rs.1-50

حکیم مولوی محمد ظفر احمد خاں پرنٹر پبلشر نے یونین پرنٹنگ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر بُرہان اُردو بازار جامع مسجد دہلی ۶ سے شائع کیا۔